LA CRITICA MODERNA

DI

G. TREZZA

SECONDA EDIZIONE

CORRETTA ED AMPLIATA DALL'AUTORE

BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
1880

LA

CRITICA MODERNA.

MODENA: TIPI DI NICOLA ZANICHELLI MDCCCLXXX

LA
CRITICA MODERNA

DI

[Gaetano]
G. TREZZA

SECONDA EDIZIONE

CORRETTA ED AMPLIATA DALL' AUTORE

BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
1880

A

PASQUALE VILLARI

Ricordi quel giorno che c' incontrammo la prima volta? Di te m' era già noto l' ingegno eminente dello storico, ma sentii da quel giorno la carità dell' amico. Tu m' eccitasti a sperare, m' apristi la via dell' avvenire, e mi sostenesti, visibile provvidenza, contro la guerra degli uomini e della fortuna. Quante volte io t' ho benedetto con la mia vecchia madre, a cui consolasti, nel figlio, il cuor contristato da molte lagrime! Quante volte negli anni dolorosi ed incerti mi venne da te lena agli studi, che altrimenti sarebbero stati interrotti per sempre! Permettimi quindi d' offrirti il volume ch' io pubblico. Comunque ne giudichi le idee, ciò m' assicura che tu le sai frutto sincero d' una ragione disdegnosa di gioghi.

Firenze, 7 agosto 1874.

AVVERTIMENTO

Ripubblico la mia *Critica Moderna* correggendone alcune parti e compiendone alcune altre. Il concetto dominante del libro è quello di « relazione »; la più vasta e la più feconda scoperta del secolo decimonono, che omai si fa via per tutte le scienze biologiche, ed è destinata a cangiare i poli del pensiero e del sentimento. Il modo del trattarlo non appartiene che a me.

La natura e la storia non sono che un gruppo di relazioni; ora la relazione non è accidente nei fenomeni ma legge organica; non dimezza l'essere in due mondi opposti, fermandosi in un giro d'allucinazioni che non

oltrepassano mai la scorza dei sensi inabili a penetrare il reale trascendente ed impervio. L'essere, per la scienza, è uno, ma non si distende di là dai fenomeni; non è il residuo eterno campato fuori di loro, ma vi si esprime facendoli veri nel cervello. Le profonde energie della natura si dischiudono tutte da essi; il « numeno » del Kant, se ben si guardi, non istà di per se come un termine fisso, ma si sposta sempre attraverso il tempo e lo spazio; il numeno di ieri si converte nel fenomeno d'oggi.

Il concetto di relazione sul quale punta la mia *Critica Moderna*, è un concetto scettico, giacchè manifesta la totalità dei fenomeni in cui e per cui l'essere migra ascendendo a forme più alte e più idealmente vere di se.

L'unità del mio libro è qui tutta.

Non sarei giusto se mi lamentassi d'averlo scritto or fa cinque anni, gittandolo in mezzo ai bollori filosofici del mio paese. E affermerò colla santa baldanza che sdegna le ipocrisie

del sentimento: al mio paese non ispiacque un libro ribelle ad ogni giogo di scuole e di chiese. Io volli aprire una via alla circolazione intellettuale, volli restaurare in Italia quella critica che si fondasse sopra un concetto scientifico, dimostrare la connessione di tutti i problemi storici, educare nella gioventù il senso moderno, e le mie idee non rimasero inefficaci.

I vecchi archimandriti, chiusi nel loro polipaio medievale, continuarono gli anatemi incruenti; ma i migliori intelletti della gioventù contemporanea mi salutarono come fratello, e da ogni parte dell' Italia mi arrivarono le loro voci che a me parevano il concento dell' avvenire.

Fu questa redenzione degli spiriti che m'infiammò il desiderio, mi consolò nella solitudine, mi sostenne contro la guerra impenitente delle sette, e mi fece tetragono ai colpi d' avversari o ignoranti o perfidi o sciocchi.

Nessuno più di me riconosce i difetti del mio libro, e nessuno è più pronto ad accusar-

sene con una confessione sincera. Ma la gioventù contemporanea comprese che io lo scrissi coll' ardor dello spirito devoto al vero, che io rivelava quel che ciascuno avea confusamente nella propria coscienza; ed in me amò l' intelletto franco, la fede inestinguibile nell' ideale.

Che giova la scienza se non si converte in sentimento il quale rinnovi l' uomo che vi sagrifica la sua miglior parte? che giova ripescare le reliquie disseminate per il passato, se non edifichiamo dentro di noi la coscienza vivente? L' intelletto non partorisce i suoi frutti divini se non si ammoglia ad una volontà che li fecondi in se stessa. Il vero scoperto non dee lasciarmi assiderato ed inerte sulla via della ragione; ei deve entrarmi per tutte le vene, riaccenderne le virtù creatrici, concedermi una lingua possente per annunciarlo nei secoli.

Dirà qualcheduno: « mettiti il piombo ai piedi, o cercatore improvvido, e non fabbricarti le sintesi alate che si spennerebbero ai

primi voli, a somiglianza delle reni d'Icaro. » Ben so che all'analisi scientifica conviene andar cauta; e guai se si piacesse nelle scorribande uraniche di là dai fenomeni. Ma se tenesse il piombo eternamente ai piedi, non salirebbe giammai a quella sintesi piena in cui si compendia e s'infutura lo spirito umano.

Ora la creazione scientifica è appunto una sintesi; basta saperla trovare nelle relazioni dei fenomeni stessi. Non di rado la sintesi ha un valore ipotetico, ma che sarebbe la scienza se tu ne rimovessi ogni ipotesi? agglomerazione meccanica di fatti, non organismo di idee che si rispondono insieme in un tutto. Chi non possede l'intuizione d'un idea, non iscoprirà nulla di grande nel giro della scienza come in quello dell'arte. La rivelazione del vero contiene sempre in se stessa una, direi quasi, polarità ideale.

Perchè dunque le virtù che dormono nel mio cervello, come i raggi di sole negli ipogei fossili del carbone, non si commoveranno a

quella rivelazione? perchè la mia coscienza si starà muta all' avvicinarsi del nuovo ospite che la scienza le porge? Non accusiamo la scienza se ci lascia inabili a trasmetterla come salute d' intelletti redenti, accusiamo noi stessi della viltà nostra, ed affrettiamoci a scuoterla dal collo.

Non risposi, nè risponderò, a certe critiche, le quali mostrano in chi le ha fatte quella frivolità petulante che abbonda, pur troppo, da noi. Vi è un pudore scientifico che dee serbarsi inviolato in faccia a coloro che nol comprendono.

Quanto alle critiche di avversari onesti e maturati negli studi, io le domandai sempre e le ridomando; quel diritto che uso liberamente cogli altri, vorrei che si usasse liberamente con me più che non s' è fatto.

Da noi manca la circolazione efficace delle idee, i libri meditati a lungo si sfogliano svogliatamente ma non si riproducono nel cervello come in un vaglio operoso. Il dogmatismo non

è per anco diradicato dal campo scientifico, e il danno che ne viene è immenso. Per ciò fra le accuse alle quali fui segno, quella sopra tutte mi pesa di parere dogmatico. Voi, mi si disse, affermate sempre e non provate mai; il concetto del vostro libro è un' ipotesi e voi l'accettate come un assioma; voi seguitate le audacie degli stranieri, avete mutato giogo e barattate le penne, rimanendo sempre apostolo della vostra fede, non interprete della scienza.

Una tale accusa, ripetuta più volte contro di me, non solo dagli avversari ma pur dagli amici che in gran parte consentivano alle mie idee, mi fe' dubitare di me stesso, e patii qualche ora d' eclissi ben dolorosa. Rifrugai nella mia esperienza intellettuale, cercando se qualche avanzo del vecchio Adamo si nascondesse per entro le pieghe del mio cervello. Io era pronto a strapparmelo se l' avessi cólto. Chi sa? potrebbe ritrovarsi anche in me quel dogmatismo inconscio di cui tutti, più o

meno, siamo rei. Ciascuna setta filosofica scomunica fieramente le altre avverse, ciascuna afferma ciò che le par vero, e lo afferma con quel fanatismo atroce che non vede altre vie di salute fuor dalla sua. Chi è dunque senza peccato scagli, se può, la pietra omicida. V' è un, direi quasi, stillicidio d'intolleranza che si trafora da ogni libro, da ogni discorso. Ci manca la maturità serena dell' intelletto che interroga il vero e lo porge agli altri, non fra i tuoni procellosi del Sinai ma fra gli splendori quieti dell'Olimpo. Anche in me riconosco i segni della colpa comune e li condanno.

Ma se affermando la grande dottrina dell'evoluzione, avvalorata da tante prove dedotte dalle scienze biologiche, si sdrucciola nel dogmatismo, allora io non comprendo più nulla di ciò che nol sia. L'evoluzione è un' ipotesi come la gravitazione che nessuno provò direttamente, quantunque nessuno dubiti della sua verità scientifica, perchè con essa tu intendi que' fatti che fuori da lei sarebbero

enigmi; al modo stesso l'evoluzione è vera perchè con essa si comprende la natura e la storia, senza interporvi quelle cause trascendenti che sono la parte impossibile della scienza moderna.

Ma altro è il dogmatismo altro la fede ardente e piena nel vero. A questa fede, superstite sola ai tanti naufragi patiti, io mi serberò devoto, portandola come un viatico santo nel mio pellegrinaggio terrestre.

Bettolle, 25 Ottobre 1879 (Toscana).

INTRODUZIONE

Negli studi moderni si trova un dissidio che ne arresta l'evoluzione organica; anzi, il dissidio si manifesta più forte là dove il consenso dovrebbe generarsi più efficace ed universale. In questo moltiplicarsi cotidiano di scoperte nel giro della natura e della storia, in questo distendersi del dominio scientifico per vie sconosciute fino a ieri, in questa smisurata baldanza dello spirito umano che abbatte le custodie del dogma nelle quali si stava incarcerato da tanti secoli, non abbiamo conquistato ancora noi stessi; non siamo ancora giunti a quella coscienza maturata nel vero, fuor dalla quale un popolo non si risalda per l'avvenire. L'unità che non è fatta nella vita, non può mostrarsi nell'intelletto; c'è un lavoro immenso ac-

cumulato dall' esperienza, ma l' organismo, in cui si feconda il lavoro, non si trova che in uno stato, per così dire, latente.

Nell' uomo moderno si sono compiute le più grandi rivoluzioni della storia; egli le porta segnate nel proprio cervello, e si mantengono nella coscienza storica del mondo contemporaneo; ma quanti sono i partecipi della vita moderna? Certo è che un nuovo concetto delle cose ci vien disvelato dalle scienze fisiche e storiche; ma quante sono le menti nelle quali entri quel concetto, formandosi in virtù creatrice di spirito conscio di se? Nei più tu vedi un sovrapporsi di stati che combattono l' un contro l' altro. Essi ondeggiano ancora fra la vita e la morte, tra senilmente esausti e infantilmente novizi. Per ciò la ragione vacilla, a mal grado dei molti trionfi, e i suoi nemici la minacciano anche in mezzo alle sconfitte. Minacciano di disfare il lavoro dei secoli, di sforzare a ritroso l' evoluzione storica, strozzando nei dogmi la libertà della scienza. È già un gran danno che tutto ciò si creda possibile, e che, in parte, lo sia.

Pur troppo l' uomo moderno non è ancor libero veramente; non è uscito del tutto dal vecchio

mondo, nè s'afferma come una specie novella che stia di per sè. Il vecchio mondo ne avviluppa e ne costringe per ogni parte, e ci sembra penoso lo staccarcene, tanto siamo avvezzi a quel clima. Idee, sentimenti, costumi, tutto si risente ancora di medio evo; non siamo ben fermi a metterci per la via nuova, ed accusiamo la verità stessa come troppo aperta e troppo molesta ai nostri occhi debilitati dalle ombre del limbo. Si direbbe che non la vogliamo, o almeno che non la vogliamo intera e vergine come sorge dall'orizzonte della ragione, poi che la scemiamo in noi stessi gittandole addosso la benda delle ipocrisie nostre. Il nuovo mondo ci parrebbe men pericoloso se ci si porgesse colle sembianze del vecchio; la scienza si farebbe men disaccetta se in qualche modo si convenisse con un simbolo che si tien sacro, perchè consentito dalla tradizione cieca degli avi. Non abbiamo il coraggio del vero; e indarno tu cerchi, ne' più, quella probità intellettuale che sdegna ogni patto con ciò che ha faccia di menzogna. Siam tutti, più o meno, disonesti innanzi al vero, e tutti, più o meno, l'abbiamo tradito in noi stessi o negli altri; s'egli ci giudicasse, chi

sa quante condanne inaspettate uscirebbero, di quanta vergogna si graverebbero le coscienze, e di che apostasie vili confesserebbersi ree!

È qui dunque il danno, qui la vergogna, qui l'impotenza. Il mondo moderno dev'essere uno, altrimenti perirà; finchè in noi dura l'anarchia intellettuale e morale, non si vince, e le nazioni stramazzano boccheggianti ai primi vagiti; le forze selvaggie della carne e del sangue si sollevano dai loro fondi, e scoppiano in quelle abbominande epopee della demenza, fabbricatrici di disastri, di reazioni e di servitù.

Or la nostra salute non può domandarsi che alla scienza; sottraetevi alle sue leggi, e rimarrete fuori del tempo come superstita a voi stessi. Non si possono adoperare due criteri diversi, l'un per la natura l'altro per la fede; l'un per la scienza l'altro per l'arte. La vita è una, e dalle più alte cellule del cervello visitate dal genio, fino allo scarso protoplasma ove brulica la monera, diversamente ricircola secondo i tempi, i climi, le schiatte; le sue manifestazioni sono infinite, come infinita è la virtù dell'essere che le promuove in un pellegrinaggio eterno di sè.

Da ciò la connessione degli studi moderni, e l'impotenza di quel metodo che moltiplica i criteri di ciò ch'è uno. Omai non v'è fede fuori dalla ragione, come non v'è letteratura fuori dalla critica scientifica, nè forma estetica d'arte fuori dal reale. Quel dualismo falso che fu radice ad errori ed equivoci più pericolosi talvolta degli errori stessi, dee sparire dalla scienza, dalla coscienza, dall'arte, com'è sparito dalle cose. L'uomo non dee ribellarsi stoltamente, o, più stoltamente, sovrapporsi alla natura, ma conformarsi alle sue leggi convertendo se stesso in un valore di spirito.

Al concetto moderno del mondo corrisponde la « critica moderna, » ch'è il nuovo stato della ragione desunto da quel concetto nuovo. Ei fu più lungo e più arduo a formarsi giacchè supponeva una preparazione di scoperte scientifiche che lo maturassero nel cervello. La geologia umana, se m'è lecito a dire, rivela una flora ed una fauna recente ma la più complessa di tutte, in cui si compendia la storia delle flore e delle faune sepolte.

Nel libro ch'io pubblico mi propongo d'investigare l'origine della critica moderna, e la ragione delle scoperte fatte col nuovo metodo. Non

so se le idee ch' io metto innanzi, somiglieranno ai fiori d' Adone nati al mattino e alla sera già spenti; nè se potranno farsi via degli ostacoli, e lasciarsi meditare con animo riposato. Troppo è scarso fra noi il senso critico, perch' io non m' aspetti qualcuno di quei vituperi che si ricambiano pietosamente fra loro le sètte filosofiche. Delle molte insipienze che affliggono l' uomo e ritardano tanto la scoperta del vero, non ne conosco alcuna più sciagurata del dommatismo. Guai a chi si lascia implicare in quegli abiti falsi! egli vi perde la flessibilità della mente che lo trasferisce nella realtà storica. Ma comunque riesca l' opera mia, confesso che l' ho pensata a lungo, sapendo ch' è da frivoli presentarsi agli spiriti saggi senza recarvi qualchecosa di nuovo; e ciò che ho pensato volli significarlo senza quelle ambiguità simulate che m' avrebbero fatto codardo innanzi al vero che interrogo. Per me gli ipocriti dell' intelletto sarebbero degni della stessa cappa di piombo che s' addossava sugli omeri, là nello inferno dantesco, agli ipocriti del sentimento.

Non so del pari se tutti comprenderanno di qual critica io ragioni. Ad alcuni parrà forse che

io distenda la materia troppo di là dai giusti confini; ad altri che io la raccorci contenendola troppo di qua. Ma chiunque consideri che la novità del metodo è a punto nel concetto di relazione, per cui nessun fenomeno storico può comprendersi se non ne' suoi stati anteriori, vedrà che la mia è una critica generale, cioè ch' io mi propongo di investigare per quali vie s' è giunti a vedere la connessione dei problemi storici, e come per tal discoverta la critica abbia acquistato quel valore scientifico che le mancava.

In Italia s' è svegliata di fresco un' attività di analisi erudite, alla quale nessuno applaude più di me che vi riconosco i segni d' una rinascita imminente. Ma l' erudizione non dà l' organismo dello spirito, fuor dal quale nulla si produce di nuovo e di grande. In Italia si manifesta più che altrove il dissidio fra la letteratura e la scienza, tra la forma e il pensiero; e tu vi cerchi indarno la circolazione delle idee, il moltiplicarsi delle forze concordi, il vigore intenso della coltura partecipata da tutti. Ognuno quì si risente di quel clima infermo che lo avviluppa togliendogli ogni lena di studi virili. Il difetto di contenuto scien-

tifico è cagione a quel mantenersi che fa la rettorica, or petulante di fatuità filosofiche, ora fucata di eleganze caduche. A ciò non si rimedia coi sillogismi ma con una educazione scientifica, alla quale convien che si preparino gl' italiani se non vogliono diseredarsi affatto dalla vita moderna. Dissimularlo che giova? la nostra letteratura recente è frivola, in gran parte; la poesia creatrice tramontò da mezzo secolo, e son radi e incompiuti gli scrittori che portino nella prosa un contenuto ideale che mostri il pensatore e l' artista. La critica sola ci darà la rinascita piena; e guidandoci quasi per mano nella conoscenza scientifica della natura e della storia, caccerà via le menzogne dal tempio adulterato della ragione, edificandovi le verità redentrici.

CAPITOLO I.

IL SENSO MODERNO

Come v'è un clima fisico che circoscrive la vita dei corpi, così v'è un clima storico che circoscrive la vita dello spirito. Anzi, a dir proprio, lo spirito non è una cosa che stia di per sè, campata in una specie di milluogo fantastico, ma un fenomeno che si compone il proprio clima e lo porta in se stesso, nè può staccarsene senza violare gli organi più fini della sua vita. Il clima fisico è fuori de' corpi, pur non perisce coi corpi; ma il clima storico si sta dentro allo spirito, il quale vi si organizza, vi si compie, vi si fa uno con lui. C'è, a dir quasi, insidenza fra l'uno e l'altro, nè puoi dividerli senza disfarli; un clima storico di fuori dal cervello umano non ci potrebbe essere.[1]

[1] Qualcuno forse s'adombrerà di questi bizzarri vocaboli introdotti negli studi morali. Un « clima storico » gli parrà una metafora infelice e nulla più. Ma badi che sotto la metafora si cela una rivoluzione di metodo, e che qui non si

Ben so che si parla ancora d'un organismo del pensiero che sta di per sè, governandosi con leggi speciali, ma questo è uno dei tanti inganni che derivano da un falso concetto della realtà fisiologica. Il pensiero è un fenomeno che si misura e si comprende con altre norme da quelle dei speculanti. Quando si farà la storia del cervello, e le intelligenze si saranno potute slegare dagli abiti falsi, vedrassi il danno incredibile fatto al progresso da queste arroganze dello spirito soggettivo, che perdurano ancora a mal grado delle repulse vittoriose delle scienze biologiche. Il senso

tratta di fabbricare una frase ma di esprimere un'idea nuova. Ciò che io qui nòto per questa, mi valga per le altre metafore che usai non di rado; tra perchè la connessione della realtà fisica con la storica mi pare che le giustifichi abbastanza, tra perchè mi idoleggiano meglio le idee troppo remote dall'uso comune, comunicandovi quella evidenza pittrice che non avrebbero di per sè. Lo scrittore, se vuol essere efficace, dee pensare e sentire col suo tempo; ora è impossibile che in mezzo a tante scoperte delle scienze fisiche, e nel moltiplicàrsi delle relazioni ideali, lo stile moderno si rimanga lo stesso e non si colori diversamente dall'antico. Se i fenomeni ch'esso ritrae son nuovi, perchè non gli sarà lecito di ritrarli con imagini nuove? e se queste imagini gli vengono dalle scienze perchè dovrà rifiutarle, scrupoleggiando dietro le norme dei puristi superstiti che nulla sanno degli studi recenti, nulla dei progressi della ragione, nulla di quello spirito che portano dentro a se stessi come un cadavere imbalsamato dagli aromi della lingua? Per me, lo confesso, sdegnai sempre e sdegnerò gli scrupoli sciocchi che ci mantengono in un perpetuo gineceo intellettuale; e se le scienze mi porgono imagini vive, ardite, divinatrici di relazioni ai più sconosciute, colorerò con queste le idee, senza temere le scomuniche di un qualche cenacolo di linguai.

moderno, come lo intende la critica,[1] è una realtà vivente, la più complessa e la più feconda di tutte; una realtà che racchiude e compendia in se stessa l'esperienze organiche del passato, e nella quale virtualmente s'anticipa l'avvenire; una realtà in cui cospirarono, tutte le efficienze storiche del tempo, ma che nessuna forza potrebbe omai debilitare nè abbattere; una realtà ch'è fisiologica in parte, perchè si genera nell'organismo ed è compenetrata intimamente con esso, ma che non si arresta nè si circoscrive negli organi. Essa crea un mondo più alto dell'organico, e benchè uscita dalla materia la trascende e la vince; è quindi una

[1] Che è mai una coscienza che s'accampa nel fondo degli organi? Una coscienza di là dal cervello, di là dai centri nervosi, e quindi di là dalla vita, è una coscienza impossibile, in quanto è separata da quel gruppo di fenomeni nei quali si forma e si rivela. Il vero milluogo della vita è l'organismo; toglietelo via, o, che è lo stesso, imaginate un qualcosa di là da lui e sotto di lui, il fenomeno della vita sparisce di subito. La coscienza è un fatto complesso, nel quale c'é un prima ed un poi, e tra l'uno e l'altro c'è l'intervallo di molti secoli d'esperienza. Comunque sia, essa si produce nel cervello, giacchè, come ognun sa, il cervello non solo pensa ma sente. Come ogni pensiero è impossibile di fuor dal cervello, così v'è impossibile ogni coscienza. In qual modo può essere causa ciò che non è che l'effetto? Quei gruppi di sensazioni che eccitate dal cervello van circolando continuamente pei laberinti nervosi trasmettendovi le idee che portano dentro a se stesse, ci sembrano usciti da un qualcosa che stia sotto di loro e le contenga e le ingeneri; ma ciò non è vero. Essi rampollano da quell'ovaia infinita di cellule federate di cui si compone il cervello, e che un inganno psicologico attribuisce ad un « me » latente ed identico sempre a se stesso.

realtà più storica che fisiologica, per cui la vita s'innalza a nuove potenze, dove lo spirito afferma veramente e infutura se stesso, e si fa eterno convertendosi in un valore ideale.

Il concetto che i più si fanno della realtà, è ancora tanto remoto dal vero, che la scambiano con quel miraggio fantastico che ci viene dai sensi. Noi portiamo un mondo novello, ma, pur troppo, abbiamo gli occhi gravati di sonno e ci pare somigliante ad una grande ombra. Le energie multiformi del tempo lavorano sempre in questo continente di spirito, ed ei ci vien su lento lento dagli abissi disseppelliti della storia, ma noi ci

Certo è ben che un gruppo di sensazioni non è lo stesso d'un gruppo meccanico, e che dal moto non si giunge al senso per l'immediato cangiarsi delle attività nervose, ma per qualcosa di più alto che non sia il moto. Nondimeno questo qualcosa che pur non è moto ma che si rivela per il moto, dee avere una affinità con esso, cioè dee appartenere a quella vita di cui sono aspetti diversi il senso ed il moto. La vita è immanente ed eterna, e si manifesta per gradi diversi; ora s'inizia nel moto, or si dilata nel senso, ora si innalza e si infutura nel pensiero. Ma se la sensazione non è tutta nel moto, come il pensiero non è tutto nella sensazione, pure v'è insidenza tra l'uno e l'altra. Dov'è la vita di fuori dal moto che la rivela? dove il pensiero di fuori dal senso che lo contiene? Agli abborritori della cellula, a cui pare adulterata la scintilla di Dio se s'asconde nel seno della materia, domanderei volontieri: sapete voi tutti i misteri di una cellula sola, davanti alla quale il fisiologo si spaura per maraviglia? penetraste voi nell'abisso di quegli atomi sacri? ne misuraste le attività sepolte? se la vita nasce di là, segno è che i germi vi sono, eternamente vivi, eternamente fecondi.

arrabattiamo ancora in un limbo intellettuale come figure sonnambule; ciò che vive, che sente, che pensa in noi, è la vita, il sentimento, il pensiero di tante generazioni che ce gli hanno trasmessi, e noi ci fermiamo soltanto alle imagini digiune che vanno bollicando a sommo dei sensi, e crediamo che lì, in quelle picciole scorze corporee, sia tutta la realtà del pensiero. Non sentiamo veramente ciò che v'ha in noi d'eterno, di universale, di divino; sentiamo il caduco, l'individuale, l'umano; sentiamo solo e sempre noi stessi, e non il tutto che vive e si dilata dentro di noi. [1]

Ora il senso moderno è a punto il senso di un tutto vivente, è la realtà del pensiero non individuale ma storico che vi s'accoglie come in una

[1] Il senso moderno non ha un contenuto individuale ma universale. Bisogna por mente a questo fatto che non mi pare notato abbastanza, cioè che il senso moderno è il senso della realtà storica, concreta, vivente; che non discorda per ciò dalle cose ma vi corrisponde e le significa in se stesso. Se fosse un fenomeno individuale, soggettivo, particolare, non avrebbe efficacia veruna, perchè l'efficacia della coscienza non può venirle che dal corrispondersi che fa colle cose. Il sentimento che si ribella alle cose, che si crea un mondo fantastico a parte, non potrà mai darci nulla di progressivo e di fecondo. L'uomo dee sentire le cose come sono, e non comporsele a ritroso del vero. Solo allora la coscienza ci crea qualcosa di fecondo e di nuovo, quando il suo contenuto è universale, cioè quando non riflette un gruppo di sensazioni ma un gruppo di idee; non ciò che appartiene a noi soli ma ciò che appartiene anche agli altri. I pericoli dell'individualismo moderno son qui: ch'ei si creda una coscienza che fa parte da sè, e non piuttosto una parte della coscienza storica; ch'ei si tenga corona e cima degli esseri, mentre è l'epifania fug-

vasta coscienza di se. Quindi, se ben si noti, il senso moderno non si può dire una realtà fisiologica. Vero è ch'ei tiene la prima radice nell'organismo, e fuori da esso non potrebbe nascere, anzi si forma con esso e per esso; nondimeno, come vedremo in un altro capitolo, l'evoluzione non è organica ma storica. L'inconscio dei centri nervosi e le energie che se ne scoccano,[1] son come il fondamento del senso moderno, e l'evoluzione ideale non può separarsi dall'organica. Una forza di spirito di fuori dall'organismo, anteriore ad esso e generatrice di forme sensibili, non è che una fantasia filosofica a cui non risponde nessun fatto scientifico; la realtà dello spirito quindi è sempre organica ma non tutta organica;[2] se distruggi ogni or-

gitiva di quella vita universale che lo produce e lo illumina un istante, riattuffandolo nelle sue correnti inesauste. Gli individui veri son quelli che contengono in sè qualcosa di universale. Chi non contiene che se stesso, ha il nulla nella coscienza, nè potrà mai trasmettere agli altri la lampana della vita.

[1] A. Bain, *The Sense and the Intellect.* London, 1868, pag. 10, seg. Vedine le profonde cose che dice sulla spontaneità dei centri nervosi, e sulla connessione della scienza fisiologica colla psicologica.

[2] Che la realtà dello spirito sia sempre organica ma non tutta organica, mi pare omai una verità non contrastabile in tanto progresso della scienza fisiologica. Certo è ben che di fuori dal cervello non si pensa nè si sente, ma tutto ciò che s'è fatto nel cervello moderno è una realtà che trascende il meccanismo dei centri nervosi. Anzi potrebbesi dire che, pur nei centri nervosi, c'è oggi un valore ideale accumulato che si converte in centri più storici che organici. Ma di ciò ragioneremo più tardi.

ganismo umano, certamente distruggeresti del pari ogni coscienza di pensiero; il senso moderno non vive che concorporato, cogli organi. Tuttavia ciò non significa che v'abbia soltanto una vita organica; la vita non s'è arrestata a quel punto; c'è qualche cosa di più dell'organismo, c'è il pensiero storico che s'è prodotto e moltiplicato dagli organi.

Il che tanto è vero, che se il senso moderno non fosse altro che un fenomeno dell'organismo, sarebbe stata impossibile la vita storica, e quindi impossibile ogni progresso intellettuale e morale; giacchè l'organismo, come realtà fisiologica, non potrebbe creare una forma storica se non per mezzo d'un impulso dinamico che converta la quantità fisiologica in quantità intellettuale. [1] Or donde gli

[1] V'ha de' fisiologi, anche eminenti, che spiegano i fenomeni storici come fenomeni dell'organismo, e niente più. Un gruppo di idee non è per essi che un gruppo di moti più vasto. Ma fra l'un fenomeno e l'altro intercede un abisso; il passaggio da un moto ad un'idea non può essere immediato come quello di un moto ad un altro. Si badi che io non nego, come fanno certi spiritualisti, che nel moto si contenga il pensiero (H. Lotze, *Mikrocosmos*. Leipzig, 1869, T. I, pag. 294, seg.); nego soltanto che quel contenuto sia immediato, il che, parmi, è ben diverso; se non lo contenesse, almeno virtualmente, non lo potrebbe rivelare in se stesso. Ma questa rivelazione del pensiero nel moto appartiene ad uno stato recente, se non della vita cosmica, certo della vita terrestre e molto più dell'umana. C'è una storia del moto ch'io credo la più ardua di tutte, e che la scienza tenterà forse più tardi, quando saranno tanto moltiplicate le scoperte fisiche da poter meglio penetrare i segreti della vita. L'atomo si

viene codesto impulso dinamico? Non è mestieri d'immaginarvi una forza novella che si metta, non si sa come nè d'onde, nell'organismo stesso. La scienza non conosce una forza di fuori dagli organi; il vocabolo di forza non esprime che uno stato diverso della materia; un gruppo di fenomeni atteggiati in un modo diverso da un altro, ci pare l'effetto d'una virtù trascendente che sopravvenga di subito a cangiarne i moti, ma è la materia stessa che si sposta e si dispone in uno stato più alto. Ciò non si nega, nè fa d'uopo ostinarsi contro una delle scoperte scientifiche meglio sicure. Fin qui s'è troppo ristretto il dominio

move dappertutto per il gran mare dell'essere; ma quanto son diversi i fenomeni di quel moto secondo la evoluzione successiva della vita! C'è il moto degli atomi in una nebulosa nascente, o in una cellula, o nel cervello d'un idiota, o nel cervello di un genio; ma chi dirà mai che quel moto sia lo stesso? Se da quegli atomi ricircolanti nel pellegrinaggio immenso del tempo non si fossero dissigillate attività nuove nel moto, come potrebbe comprendersi da una parte l'identità della causa e dall'altra la smisurata diversità dell'effetto? Si moltiplichi un moto comunque si voglia, non ci potrà dare quello che non ha, cioè la vita, se la vita non fosse concorporata con lui. Il moltiplicarsi dei moti in gruppi più vasti non è causa ma effetto; il moto si fa più complesso, perchè disserra le attività ideali che possedeva eternamente, le quali non appariscono che in certe condizioni del moto. Il filosofo dunque non dee convertire con troppo d'impazienza i fatti della vita in fatti soltanto meccanici, ma investigare se, pur nei gruppi meccanici, risieda una vita latente che si manifesti grado per grado, e dai termini più bassi dove nel pensiero predomina il moto, ascenda poco a poco alle più alte sommità dove nel moto predomina il pensiero.

meccanico nella natura, si sono inventati con troppa impazienza i centri dinamici, e moltiplicate le forze ideali come cause dei fenomeni. Or tutto questo edificio platonico di forze ideali s'è disfatto senza rimedio, e più si discopre nel giro della natura e più ci si fa chiara l'insidenza del moto con la forza, e quel vasto meccanismo in cui si risolve ogni fenomeno, qualunque sia l'aspetto che prende.[1]

Con tutto ciò non è dichiarata la ragione dei fenomeni, quando s'è detto che un gruppo di pensieri è un gruppo di moti, e il mondo ideale un laboratorio meccanico che sparirebbe di subito, se uno soltanto si spezzasse di quei sottili e molteplici congegni che cospirano a farlo. C'è ben altro di là. Voi, o fisiologi, discoprendo il meccanismo della natura non avete scoperto che uno solo degli aspetti dell'essere; ne assaggiaste appena il vestibolo, e presumete di conoscerne i laberinti infiniti nei quali si avvolge la vita arcana che vi trapela dal breve spiraglio del vostro atomo di terra. Che l'essere si manifesti in un sistema di moti,[2] che non sia una cosa fissa ed inerte, che un'esistenza fuori dal tempo e identica sempre a

[1] Il mondo fisico non è soltanto la traduzione più o meno esatta del mondo ideale, come dice argutamente il Taine (*De l'Intelligence*. Paris, 1878, T. I, pag. 336.), ma è continuazione organica dell'ideale. Il testo non è fatto ma si va facendo.

[2] L'« essere » di cui parlo non costituisce l'imagine astratta dell'assoluto, a cui non risponde nessuna realtà viva

se stessa sia un mito della ragione, sarebbe indarno negarvelo. Anzi lo avere tratto fuori la natura dal suo vile riposo, lo averne dischiuse le immense energie che si stavano aggomitolate in una eternità morta, e trasferito nell'essere stesso il tempo, il moto, la vita, fu l'una delle scoperte più grandi della scienza moderna, la più grande liberazione dello spirito umano. Quella falsa imagine dell'infinito come una cosa di là dal tempo, di là dalla natura, di là dal pensiero, fu tolta via per sempre; l'infinito vivente è in tutti ed in tutto; noi vi respiriamo come in un clima novello che ci comunica quella gioventù sana di spirito ch'è il segno più certo delle rinascenze morali. Il tempo ci è sacro perchè divenuto una gestazione dell'ideale che si fa in lui e per lui. Ma è qui appunto il difetto della vostra dottrina; non v'accorgete di ciò che si fa in questo immenso dischiudersi di moti; voi pigliate il moto come fine a se stesso, mentre non è che mezzo alle rivelazioni successive dell'essere che vi si concorpora e vi si infutura.

La scienza non conosce un essere in sè di fuori dal tempo e dal moto, ed è per ciò ch'ella ha

e concreta, ma l'eterna realtà dell'infinito vivente. Ciò che sembrerebbe metafora alla corta apprensiva dei sensi, è molto al di sotto del vero se si consideri il reale come ce l'ha discoverto la scienza moderna. Non è l'essere in sè dei filosofi ma l'essere che migra nel moto; è l'eterno tutto nel senso spinoziano e scientifico. Ciò volli dire per tòrre ogni equivoco da questo vocabolo usato in sensi diversi.

introdotto l'ideale nel seno del reale che altrimenti sarebbe stato immobile sempre ed eguale a sè. Il moto è il veicolo di una vita più alta che virtualmente si cova nell'essere; se questa vita già non vi fosse, nè si radicasse nel reale medesimo, sarebbe impossibile ogni progresso nel moto, e quindi recisa ogni via dalla natura alla storia. La realtà si risolverebbe in gruppi meccanici che si volgerebbero continuamente dentro se stessi senza potere convertirsi in forme storiche per cui il moto si fa creatore di progresso rivelando gli stati ideali della realtà, cioè le più alte e le più vere potenze dell'essere. [1]

E sono appunto queste più alte e più vere potenze che accusano l'evoluzione delle forme fisiche nelle forme storiche. La storia è, se vuolsi, un gruppo di moti; ma quei moti son già convertiti in valori di spirito cioè in valori che contengono maggior parte dell'essere, e son quindi più veramente e più intimamente reali dei fisici,

[1] Dall'essere non potrebbe generarsi il progresso, se già non possedesse quella che io chiamo dinamica interna per la quale senza uscire giammai di se chè un di fuori dall'infinito sarebbe impossibile, ci si rivela con forme sempre più alte, cioè con forme più idealmente vere. L'« evoluzione » come la intende la scienza, non è un fatto accidentale della vita storica, ma una legge universale ed immanente della vita cosmica; è la storia eterna dell'essere che si manifesta nel tempo. Io non conosco nessuna opera recente che per la originalità del concetto, la novità delle analisi profonde, e la smisurata dottrina in tutte le parti del sapere umano, si possa comparare ai *First Principles* di Herbert

i quali nè contengono meno. Ecco l'essere come lo intende la scienza, ben diverso da quella mummia bugiarda fabbricatane dai filosofi. L'ideale è l'organo eterno del reale, ed è tanto lontano dal ritrovarsi fuori da lui, o peggio, contro di lui, che senza l'ideale il reale non potrebbe nemmeno rivelarsi. Una vita ideale compresa a tal modo è molto più vasta, più piena, più vera della reale, anzi l'idealità massima, se si potesse acquistare, sarebbe la massima realtà. Per ciò la storia è più vera della natura, lo spirito più reale della materia, e il senso moderno che contiene ed esprime le energie intellettuali e morali del tempo trasmesse con gli organi, non è soltanto una realtà fisiologica ma storica; cioè una realtà che suppone la fisiologica ma che la trascende e la vince. A dir breve: è un valore di spirito, e quindi un valore che, concetto nel tempo, è già divenuto eterno, uno dei valori dell'infinito vivente.

Spencer, dove tu ritrovi il germe di tutte le idee che svolse più tardi nei *Principles of Psycology*, e nei *Principles of Biology*. Io credo che sia qui la via regia dischiusa agli studi moderni, credo che la teoria dell'evoluzione gitterà, se ben intesa, molto lume sui più oscuri problemi della vita storica, rimasta finora fuor dalla scienza, e per ciò abbandonata alle ipotesi della teologia e della metafisica. E pur credo che la critica delle letterature non sarà mai veramente feconda, se non s'informi a quel grande concetto scientifico. C'è una folla di problemi non ancora, dai più, sospettati, e che fa d'uopo investigare se si vuol comprendere le leggi storiche dei fenomeni umani, di cui gli estetici non sono che una parte.

Ma da ciò che il senso moderno è una realtà storica non è lecito fabbricarvi un fine predisposto. Esso è resultato dell' esperienza e niente altro. Uno de' più gravi e de' più tenaci inganni da cui sembra che non sappiano per anco slegarsi gli spiritualisti moderni, segnatamente francesi, è quello d' immaginare una finalità predisposta nella natura e nella storia. Esaminerò in un altro capitolo le cause di questo inganno psicologico; per ora mi basti notare i falsi concetti che ne derivano sull' evoluzione del senso moderno. Allo spiritualista ripugna come per istinto la realtà storica,[1] non la comprende; e se tu gli parli di evoluzioni organiche della materia, o non ti ode o ti deride.

[1] Lo spiritualista del secolo decimonono si sente spostato. Le scienze naturali congiurano troppo contro di lui perchè non s' accorga del grave pericolo in ch' ei si mette a combatterle. Siamo arrivati a tal punto che omai non può sdegnarle, come faceva per lo innanzi, quando le scoperte erano ancor poche e recenti. Anch' egli balbetta di cose fisiologiche e storiche, mostrando di non ricusare l' aiuto che gli viene dalle scienze moderne. Ma se ti accosti e fendi quel drappo scientifico in cui si ammanta, vi scoprirai sotto l' implacabile avversario che non sa rassegnarsi al suo fato, e si consola della rotta patita gettando il sospetto e il discredito sulle dottrine biologiche. Quanta bile di vituperi e di anatemi piovve sul capo di Darwin! Quanta battaglia di spiritualisti furiosi scoppiò contro quella scoperta, ch' è forse la più grande e la più feconda del nostro secolo! E pur oggi nol si combatte a nome di idee preconcette? non si pianta contro di lui il sillogismo, quasi che il sillogismo valga qualcosa contro la concorde testimonianza dell' anatomia comparata, dell' embriogenia, della paleontologia? (Haeckel, *Natürlische Schöpfungsgeschichte*. Berlin, 1873. pag.

Ei s'aggrappa tanto più fieramente alle sue vecche formole, quanto più le vede minacciate dalla critica moderna ch'egli detesta con implacabile odio, benchè spesso velato da reverenze ipocrite. Lo spiritualista è, per così dire, concetto nel mondo dogmatico, è amico delle specie stabili, comunque si porgano; guai a chi osa d'abbattere quegli ultimi avanzi del feticismo filosofico; guai a chi parla dell'intelligenza come d'un fenomeno storico che ha le sue leggi al modo di qualunque altro fenomeno. Lo spiritualista, fatto infallibile, ti scomunica dal suo cenacolo, e ti accusa come traditore di quella verità ch'ei solo possiede, e di cui si tiene pontefice solo.

628, seg.) Non si va pur oggi dicendo che la dottrina darwiniana è una ipotesi non avverata dai fatti, quasi che lo spiritualista avesse un sol fatto scientifico che avverasse la sua fede filosofica, e i fatti immensi, incontrastabili, di quelle tre scienze che ho toccate, non bastassero a qualunque dottrina, per essere non solo scientifica ma certa. E quei fatti gli han forse spiegati altrimenti? tutt'altro: gli hanno saltati via senza comprenderli; giacchè quasi sempre lo spiritualista è molto ignorante delle scienze fisiche; o se ne raccapezza qua e là qualche frusto, interponendolo fra le sue idee, si vede, al modo che fa, che per lui hanno un valore di seconda mano, cioè come riprova delle sue speculazioni nelle quali, per esso, unicamente si trova il criterio della verità. Se voi gli dite che quel criterio conduce ad un mondo caduco, egli vi grida che il mondo caduco è quel della scienza che rompe la realtà vivente in un atomismo meccanico, e che l'unità non gli può venire che da uno spirito di sopra da lui e fuori di lui, perchè anteriore ad ogni attività organica. Così ti dà un mito filosofico per una ragione scientifica, e trasferisce, pur troppo, la realtà fisica e storica in una forma della coscienza.

Il senso moderno come effetto dell'esperienza storica, è il fenomeno più recente e quindi più vasto del cervello, ed è tanto assurdo di volere intenderlo nella coscienza astratta del psicologo, quanto il voler comprendere la terra immaginandola uscita d'un gitto nello stato d'adesso con le articolazioni mature de' continenti. Vi son gli ipogei della storia in cui l'uomo lasciò gli effetti della propria esperienza; e come il geologo, comparando le flore e le faune disseminate in diverse parti, ricostruisce la realtà fisica della terra, del pari il critico, paragonando fra loro gli stati diversi della coscienza, ne riproduce la realtà storica. Ma siccome la realtà storica si fonda sulla fisiologica, così i fatti dello spirito umano ti si manifestano come effetto di quella immensa esperienza degli organi, che s'andò facendo poco a poco e dopo un lungo provare e riprovare nel tempo.

La realtà del senso moderno è quindi concreta e progressiva;[1] il suo ricettacolo non è quella

[1] La realtà del senso moderno non è nel pensiero trascendente ma nel pensiero storico. La formola famosa del Descartes: « io penso, dunque sono, » non afferma che un mondo soggettivo e possibile, staccato dal reale; e per quanti sforzi vi si faccia d'intorno, quella formola non potrà mai convertire un mondo possibile in un mondo reale. Bisogna trasferirla in un contenuto più vasto, giacchè la realtà vera non è nel pensiero possibile ma nel pensiero storico che cresce continuamente nel cervello, nel quale si trasmette la esperienza degli organi accumulata dal lavoro del tempo. È un'idea che porta in se stessa la realtà perchè si genera da efficienze concrete.

falsa immagine di coscienza dietro alla quale fantastica senza frutto il psicologo, ma il cervello che, come nota profondamente lo Spencer,[1] è il registro vivo di tutte le esperienze, per le quali s'è fatta l'evoluzione organica della vita fino al suo stato recente. Tuttavia l'educarsi dei centri nervosi è arduo e pien di pericoli, e i germi delle idee perirono a mille innanzi che si formasse quel germe nel quale s'infuturava la vita storica. Il

[1] Herbert Spencer, *The Principles of Psycology*. London, 1870, T. I. pag. 468. seg.: « The human brain is an organized register of infinitely-numerous experiences receiving during the evolution of life, or rather, during the evolution of that series of organism throught which the human organism has been reached. The effects of the most uniform and frequent of these experiences have been successively bequeathed, principal and interest; and have slowly amounted to that high intelligence which lies latent in the brain of the infant which the infant, in after life exercises and perhapstrengthens or further complicates, and which with minute additions it bequeaths to future generations. » Anche W. Bagehot *(Physics and Politics*. London, 173, pag. 3, seg. nota acutamente: « Each nerve has a sort of memory of its past life, is trained or not trained, dulled or quickened as the case may be... I do not think any who do not acquire an did takes a hard effort to acquire, this notion of a trasmitted nerve elemente, will ever understand « the connective tissue » of civilisation. We have here the continuous force which bind age to age, which enables each to begin with some improvement on the last, if the last did itself improvement; which make each civilisation not a set of detached dots but a line of colour, surely enhancing shade by shade. » Vedi pure E. Quinet, *La Création* (Paris, 1870, T. I, pag. 338, seg., e pag. 346, seg.); H. Taine, *De l' Intelligence* (Paris, T. II, pag. 455, seg.)

senso moderno in cui s'accoglie la miglior parte di questa vita, ci reca in se stesso le testimonianze di quel lavoro progressivo sempre, pur in mezzo ad intermittenze, a regressi, ad evoluzioni non ben resolute, che accusano non un disegno predisposto e voluto, ma l'opera inconscia delle idee che attraversarono i pericoli dell'organismo.

Infatti, se tu esamini addentro nel senso moderno, vi troverai che gli stati che oltrepassò coesistono ancora; egli ti rivela il progresso già fatto, ma del pari i danni patiti. Il progresso vi si partecipa per tanti gradi in guisa che dentro di noi rimangono ancora le reminiscenze del passato e le preparazioni dell'avvenire. Il senso moderno non è compiuto che in pochi, cioè in coloro nei quali l'evoluzione del cervello corrisponde all'evoluzione della realtà storica. Son essi i rappresentanti legittimi del mondo intellettuale e morale, i veri, i soli uomini generatori di progresso, perchè portano dentro di loro il lavoro di tutti. Ciò che vive in essi non è individuale ma universale; ciò che apparisce per loro non è accidente sterile ma sempre un'idea feconda; è razionale perchè prodotto necessario del tempo.[1] Quando si dice

[1] H. Spencer, nei *First Principles* (London, 1862, pag. 123) notò stupendamente la necessità e la legittimità delle idee che corrispondono col tempo storico: « Whoever hesitates to utter that which he thinks the highest truth, lest it should be too much in advance of the time, may reassure himself by looking at his acts from an impersonal point of

che sentono il tempo, si dice un grande concetto, ma non vi si pon mente; si crede che sia una metafora, mentre l'espressione è molto di sotto alla verità, significando ben più che non dice. Sentono il tempo non solo perchè s'accorgono d'essere giunti ad un nuovo stato nell'evoluzione umana, ma perchè portano il tempo dentro se stessi, e lo portano non come un cadavere della memoria, ma vivo, concreto, fecondato di tutte le attività creatrici che si disvolgono e si maturano nella storia, ch'è quanto a dire le idee. Ciò che sentono quindi è tutto il passato che si afferma, si continua e si infutura per loro. In quei cervelli in cui si manifesta il senso moderno, c'è come il compendio della ragione; poichè la realtà che recano in se stessi esprimendo le potenze più alte e più vere dell'essere, è realtà innalzata già dallo stato fisiologico allo storico, e

view. Let him duly realize the fact opinion is the agency through which character adapts external arrangements to itself, that his opinion rightly forms part of this agency, is a unit of force constituting, with other such units, the general power which works out social changes; and he will perceive that he may properly give full utterance to his innermost convinction: leaving it to produce what effect it may. It is not for nothing that he has in him these sympathies with some principles and repugnance to others. He whith all his capacities, and aspirations, and bèliefs, is not an accident but a product of the time. He must remember that while he is a descendent of the past, he is parent of the future; and that his thoughts are as children born to him, which he may not carelessly let die. »

cangiata in un valore ideale, quindi una realtà razionale. Qui il fatto si converte col vero.[1]

Il senso moderno come effetto della evoluzione storica qual si ritrova nelle più alte cime della ragione, è ben altro da quel senso comune che certi filosofi ci danno come criterio del vero. Il

[1] Chi non sente il tempo storico non è intellettualmente vivo. Dei più si potrebbe dire, quantunque in senso diverso da quello di Amleto, « the time is out of joint. » Ma i pochi che lo sentono in se stessi comprendono che nel tempo recano il vero; e s'ei trova ostacolo nello stato intellettuale del volgo, s'appellano fidentemente al tempo venturo come ad un criterio più saggio, come dice Pindaro (*Olymp.*, I, v. 52, seg., Bergk):

ἁμέραι δ' ἐπίλοιποι
μάρτυρες σοφώτατοι.

Il che vuol dire che s'appellano ad uno stato dello spirito umano, in cui l'efficacia delle idee predomini e vinca le resistenze cieche del sentimento. I versi che ho tolti da Pindaro non hanno di per se stessi quel valore idealmente fecondo che io vi porgo. Ciò non di meno un valore filosofico l'hanno, benchè circoscritto al mondo ellenico. Ei nota l'antagonismo fra la tradizione mitologica e le fantastiche leggende che la cangiavano dai primi concetti. Per lui il mondo degli Dei era una realtà vivente; il falso che bisognava reciderne era quella specie di vegetazione parasita cresciutagli d'intorno, per colpa delle fantasie frivole dei poeti; e Pindaro, poeta sacro e devoto a'suoi Dei, s'appellava al tempo venturo come a testimonio più saggio contro a quella imprudente libertà dell'arte che adulterava le tradizioni religiose. Il tempo venturo diè torto a Pindaro, e la riflessione filosofica disfece que' miti che al poeta dirceo sembravano eterni. Io dunque ho dato a suoi versi un valore che non avevano nè potevano avere, e gli ho infuturati in un contenuto più moderno.

senso comune è l'ignoranza dei più convertita in una specie stabile. Il suo contenuto non è razionale nè potrebbe esserlo; anzi è spesso una resistenza cieca e ostinata contro il progresso scientifico. Non è legittimo perchè non afferma una realtà ideale, ma una falsa imagine di realtà destinata a sparire poco a poco dalla coscienza.[1] Il senso moderno non vive che nei cervelli maturi; nè si forma per un lavoro di moltitudini, giacchè le

[1] Quei speculanti che fanno del senso comune un criterio del vero, capovolgono la natura delle cose. Come può esser criterio del vero ciò che non l'ha in se stesso? Il senso comune ci porge una falsa imagine d'universalità; è un atomismo disgregato di fatti empirici, ma non costituisce la realtà che corrisponde alle cose. Quindi non avendo un contenuto razionale non è nemmeno universale. Ora il senso moderno è appunto una realtà il cui contenuto è razionale, perchè corrisponde al concetto scientifico delle cose. Non è il numero ma il valore storico dei cervelli che costituisce l'universalità del senso moderno. Un cervello di genio, anche solo, è più universale che quella ovaia immensa di cervelli sonnolenti che non ricevono e non trasmettono veruna parte di lavoro nel tempo storico. Quando si dice che il senso moderno è il compendio della ragione di tutti, s'intende di tutti coloro che pensano e sentono col loro tempo, cioè i soli intellettualmente vivi. Nel cervello dei più il fatto si rimane sempre tale nè si converte col vero; quella è dunque una totalità meccanica che non ha valore storico, nè può costituire un criterio razionale. Il senso comune è ancora, pur troppo, di fuori dal vero, e vi resterà lungamente perchè, se tutti sono chiamati all'opera divina della vita, pochi sono gli eletti che la producono dentro se stessi. Bisognerebbe che tutti i cervelli partecipassero della vita intellettuale del loro tempo; allora il senso comune acquisterebbe quel valore scientifico che oggi gli manca.

moltitudini, inesperte e grosse, non possono avere un laboratorio di spirito; per ciò ricevono non danno. I grandi e fecondi rinnovamenti dell'intelletto e della coscienza non si fanno dalle moltitudini inconscie, ma da que' pochi cervelli in cui si trasmette e si propaga l'eredità della vita; nel popolo, come tale, vi troverai lo istinto rude e selvaggio che spesso si ruina a rivoluzioni violente e sterili; ma le rivoluzioni ideali si preparano in una regione troppo alta perchè le moltitudini vi possano partecipare di subito. Vi parteciperanno certo più tardi, secondo che usciranno dal loro stato arrivando grado per grado alla realtà storica del senso moderno.

Che se l'evoluzione di tanti stati si può dir progressiva appunto perchè s'è compiuta, l'effetto non fu per altro senza intermittenze e senza danni. Le idee non prevalgono sempre nella vita storica nè prevalgono sole, ma per virtù di influssi strani che le menano dietro a se stesse, facendole trionfare con una vittoria incompleta e qualche volta funesta. È ben doloroso pel saggio il quale non cerca che il vero, ed a cui un'idea val più di mille mondi, quel dover confessare a se stesso che il vero non saprebbe di subito prevalere senza l'aiuto di sentimenti, la maggior parte dei quali sono effetto di false imagini delle cose, e producono un inganno psicologico il più disforme dalla realtà storica. L'umanità, pur troppo, non è così semplice da circoscriverne con una formola astratta i

multiformi fenomeni della sua vita; le contraddizioni vi coesistono spesso e sorprendono, ogni tanto, la ragion contristata. Quel veder non di rado la forza imperiosa d'un sentimento insinuarsi nel mondo storico e dominarlo, sforzare le resistenze invalide della ragione abbandonata, mettendola per vie perigliose che la trarrebbero a rovina sicura, è uno spettacolo triste che qualche volta ti fa disperare di quella verità, alla quale hai consacrato il miglior sangue dell'anima. L'apparire delle demenze che si cacciano per entro alla trama della ragione, ne rompono d'un colpo le fila, ne sconcertano il lavoro e ne arrestano l'evoluzione già cominciata, benchè tu creda che quello scempio disonesto non duri, pur ti fa pensieroso sull'umano destino, e guardi crucciato a quelle fatue correnti sollevate per l'atmosfera morale, davanti alle quali si nasconde per tanti secoli la offesa dignità della scienza.

Con tutto ciò quel mischiarsi degli accidenti che fa spesso incompleta l'evoluzione, se prova che la realtà storica non possiamo immaginarla con norme preconcette ma investigarla qual'è, ci ammonisce del pari che le resistenze fra gli abiti ciechi del sentimento e le virtù della ragione scientifica si fanno men forti, tanto che il compenetrarsi organico della realtà storica colla realtà ideale nel senso moderno diverrà più concorde. Oggi, benchè circoscritto nel giro di pochi, è già una forza, e tal forza contro la quale si rompe ogni resi-

stenza di tradizioni; esso è la realtà vera, la sola realtà che non muore nè può morire. L'evoluzione s'è fatta e non si ritorcerà disfacendosi contra se stessa; ma conviene ricordarsi che questa forza sino a ieri non l'ebbe, che gli fu disputata da molte altre forze dannose, e che, pur oggi, l'idea non è tanto efficace che basti a produrre, da sola, l'evoluzione umana, e si comprende perchè non lo sia. Il Comte, il Buckle, lo Stuart Mill, accordano alle idee un'efficacia che mi par troppa.[1] Non sono le idee che governano il mondo storico, ma i sentimenti, come tiene lo Spencer.[2] Diffatti, benchè sia vero che da un nuovo stato intellettuale si genera, presto o tardi, un nuovo stato sociale, tuttavia le idee si producono da antecedenti concreti dai quali dipendono. Ora come la mente non è una specie stabile del mondo morale ma va soggetta, pur essa, a quella legge d'evoluzione che governa la vita, così le idee non

[1] Stuart Mill, *A. Comte and Positivism* (London, 1865, pag. 102, seg.); A. Comte, *Cours de Philosophie positive* (Paris, T. V); T. Buckle, *History of Civilisation in England* (London, T. I, pag. 153. seg.).

[2] Herbert Spencer, *On the Classification of the science.* (London, pag. 37, seg.) « Ideas do not govern and overthrown by feelings, to which ideas serve only as guides... The ideas current in this social state must, on the average be congruous with the feelings... and therefore with the social state these feelings have produced. Ideas wholly foreign to this social state cannot be evolved, and if introduced from without, cannot get accepted, or if accepted die out when the temporary phase of feeling which caused their acceptance ends. »

rappresentano che i gradi diversi del tempo storico. Se le distacchi dai loro stati anteriori, vi recidi ogni efficacia. La rivelazione delle idee suppone di necessità l'organismo che le prepari e le desti; ora l'organismo innanzi che si cangi in un laboratorio ideale, non è nè può essere che un laboratorio di sentimenti, dai quali dipende non solo il tempo ma la forma stessa delle idee. Ciò è tanto vero che spesso uno stato sociale che promove un gruppo di sentimenti, prevale ad un altro che promove un gruppo più alto di idee, benchè quel primo stato non corrisponda punto alla realtà scientifica.

Provati a gittare le idee tra sentimenti avversi, e morrebbero soffocate come in un clima straniero; nè potrebbero risuscitare se non quando terminasse quello stato sociale che le arrestò, generandone un altro più affine. Allora ti si porge quel fenomeno strano e complesso delle rinascenze storiche, nelle quali le idee rimaste inefficaci e, per così dire, mortificate per tanti secoli sotto il predominio delle cieche potenze del sentimento, riappariscono colle forze sociali che si rinnovano, e diventano pur esse una forza.[1] Ora, come notai, questa forza si manifesta nel senso moderno, ei la contiene e la trasforma continuamente in un valore di spirito. La miglior parte del passato vive

[1] Esaminerò più sotto il fenomeno della Rinascenza moderna, il quale, s'io non erro, conferma l'opinione dello Spencer.

ed opera in lui e per lui, giacchè non è una quantità morta che rimanga dentro di noi, come impedita di se stessa ed impotente a creare nuovi stati ideali, ma una quantità efficacemente partecipe ed intimamente compenetrata con tutte l'evoluzioni della vita storica.

Da indi si spiega un gran fatto che sembrerebbe impossibile a chi non comprende il continuarsi organico ed uno della storia nel senso moderno; cioè che la vita antica non ci si rivela tutta se non per mezzo della moderna. Di qui l'immenso valore della critica, ed il rinnovamento ch'essa ha già introdotto negli studi. Investigando e riproducendo i fenomeni storici, essa non riproduce il passato reciso da ogni relazione col presente; anzi è a punto questa relazione dell'antichità colla modernità, questo considerarle non come parti che stiano ciascuna di per sè, ma come gradi diversi d'una evoluzione stessa, che ha fatto della critica una scienza e della scienza una storia. È l'organismo che ora si cerca non il frammento; le relazioni storiche non sono più accidentali ma necessarie, non più esteriori al fonomeno ma immanenti; la relazione è divenuta una parte organica negli studi, ed il senso moderno è quindi il migliore interprete delle cose antiche.[1] Ei discopre l'affinità di tutti i fenomeni della vita storica, mostrando

[1] L'antichità e la modernità si compiono a vicenda; scindendole una dall'altra se ne scinderebbe la continuità della vita storica, ed una pedagogia veramente scientifica sarebbe

effettuata nello stato recente del cervello l'evoluzione che virtualmente si preparava e si maturava ne' suoi stati anteriori. Ei quindi la converte in se stesso e vi si concorpora per ogni parte; di lì rag-

impossibile. È questo il difetto principale degli studi moderni, specialmente in Italia; non v'è fra di loro quella connessione organica senza la quale niente si fonda di saldo nel cervello umano. Il senso della vita antica rimarrà sepolto eternamente se nol si dischiuda, per così dire, dentro noi stessi, e nol si risusciti nel senso moderno. Per ciò mi sembra dannosa in un sistema pedagogico di studi la separazione della parte letteraria dalla parte scientifica. Educazione vera non c'è, se l'unità che si crea nello spirito non corrisponde all'unità che si discopre nelle cose; e quindi un sistema di studi che non si coordini a questo fine si condanna all'impotenza. E siamo, pur troppo, impotenti a fondare una pedagogia efficace, giacchè non comprendiamo la corrispondenza delle idee con le cose. Le scienze fisiche non devono separarsi dalle storiche; e come queste non sarebbero mai nate senza di quelle, così non si possono apprendere nè insegnare criticamente separate fra loro. Quel senso penetrante della realtà storica che trasformò tutti gli studi filologici e filosofici venne dalle scienze fisiche; perchè dunque non avranno una parte nell'educazione umana? Potremmo noi comprendere veramente l'antichità se non possediamo il senso della vita storica? anzi sapremo noi che c'è una vita storica senza la preparazione del senso moderno educato dalle scienze biologiche? Altrimenti perchè si dovrebbero distaccar dalla natura gli alunni per attuffarli in quell'antichità morta che nulla dice al loro intelletto e nulla al loro sentimento? L'educazione del senso moderno, ch'è il senso della realtà vera, non dee mai scompagnarsi dagli studi classici, se vogliamo che partoriscano cervelli forti e non eunuchi d'un gineceo medievale. Chi non riproduce in se stesso quella vita antica che studia non sa comprenderla; e come può riprodurla s'egli non sente ancora nessuna affinità con quel mondo? s'egli non vede la relazione di quella vita con la sua? Lo studio dell'antichità fatto a tal modo è un meccanismo che strozza gli spiriti, non educazione estetica e concorde di tutto l'uomo.

giano, come da centro, quelle intuizioni divinatrici per le quali risuscita il passato in una forma contemporanea. Or questa che io dico forma contemporanea del passato è a punto l'integrazione più idealmente vera che se ne fa continuandolo e compiendolo nel senso moderno. Ciò è tanto vero che la critica, da mezzo secolo in qua, trasferendosi nel mondo antico col senso moderno, discoverse aspetti nuovi della realtà storica. L'antichità non è più una cosa straniera e sepolta per sempre, come va dicendo chi non la comprende; essa ci sta d'innanzi e la fiamma del genio moderno la pervade, la rianima, la fa nostra. Nostri quegli uomini, nostre quelle idee, nostra quella vita. Ed è parte organica tanto di noi ch'essa vive a punto in quell'integrarsi che fa continuandosi nel nostro cervello. Toglietela da noi, ed ella v'apparisce come la mummia di un mondo defunto; toglieteci da lei, e rimarremo intellettualmente smezzati, stancandoci in una impotenza irrequieta e querula.

CAPITOLO II.

CRITICA DELLA NATURA

La realtà progressiva del senso moderno non si sarebbe discoverta, nè io avrei potuto descriverla nel primo capitolo, se non l'avesse predisposta e fatta possibile una critica della natura e della storia. Conviene dunque cercare innanzi tutto le origini di questa critica della natura, e la sua connessione con la critica della storia.

La critica della natura è un fatto complesso tanto che a volerne investigare l'origine convien risalire poco a poco fino a quella effigie prima che lasciò nel cervello dell'uomo. Fra il sentimento della natura come l'hanno i moderni, e il sentimento che n'ebbero gli antichi, c'è tutto il lavoro del tempo storico. Il sentimento moderno è già conscio di se, cioè si afferma come un rapporto psicologico con la natura ma distinto da essa con limiti certi e profondi; nè più è possibile quella carta fantastica nella quale ciascuno

registrava le demenze degli organi ancora inesperti, e scossi dagli aspetti strani e formidabili delle cose. Per noi l'universo è un sistema meccanico governato da leggi eterne, immanenti, inviolabili; il sentimento che ne abbiamo si fonda su questo concetto, nè potrebbe essere altrimenti, giacchè non si può pensare in un modo e sentire in un altro, riproducendo nel sentimento le forme superstiti d'un mondo che la scienza cancellò per sempre dalla ragione. L'uomo moderno si sente uno colla natura ma in un modo ben diverso dall'antico; l'unità dell'uomo moderno è un portato della riflessione che corrisponde al reale; l'unità dell'antico era l'effetto di quell'immensa allucinazione che gli toglieva il concetto scientifico delle cose, e lo aggirava in una tumultuosa ebbrezza di fantasmi corpulenti e ciechi. Quella sua era una coscienza confusa, intimamente implicata nelle cose.[1]

Anzi, a dir meglio, per l'uomo d'allora non c'era nè natura nè coscienza, ma una specie di

[1] Eschilo che più di tutti i poeti greci possedeva il senso profondo delle origini, divinò stupendamente nel *Prometeo* lo stato fisiologico dei primi uomini ancora implicati nella natura (Προμ. Δεομ.): vedi pag. 447, segg., (Ed. Dindorf):

ὅι πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,
κλύοντες οὐκ ἤκουον, ἀλλ' ὀνειράτων
ἀλίγκια μορφαῖσι τὸν μακρὸν βἷον
ἔψυρον ἐικῇ πάντα.....

terribilità mobile da cui si sentiva abitato ed impresso, e donde non poteva distaccarsi in veruna guisa. Ei non sentiva veramente se stesso in quell' immensa realtà che lo avvolgeva da ogni parte, poichè non era giunto all' idea d' un *se stesso;* era ancora troppo presto per affermarsi in quel modo, troppo presto per avvertire in lui qualchecosa di diverso e di più alto che quella realtà rude ed inconscia. Innanzi che l' uomo potesse affermarsi come distinto dalla natura, gli fu mestieri d' un' esperienza lunga e pericolosa degli organi che lo disponessero a quel sentimento a cui non era giunto nè poteva giungere d' un salto. È un grande inganno dei filosofi quello di tenere per concreato ed istantaneo il fatto più recente e più complesso di tutti, la coscienza di sè. L' uomo innanzi di sentirsi nella natura, cominciò sentendosi come natura. Per lui quindi non c' erano nè forze nè idee, nè materia nè spirito; nell' organismo umano, appena disvoltosi dai laberinti profondi della materia, siedeva un vasto fantasma, in cui s' agglomeravano, per così dire, conflate le senzazioni tutte impregnate di una vita recente, ma non vi si discerneva nessuna effigie di spirito. Ei si stava compresso nell' intimo dell' organismo, e tenaci a scarcerarsi erano le attività multiformi e feconde che virtualmente conteneva in se stesso.

Perciò una critica della natura dee cominciare di là, trasferirsi in quel mondo tanto remoto dal

nostro, scavare giù giù negli ipogei psicologici, discoprirne la sembianza umana sepolta nel tempo e risuscitarla nel sentimento moderno. Fra la natura come la intende e la sente un cervello del secolo decimonono, e la natura come la intendeva e sentiva un cervello dell' età paleozoiche, c'è, l'ho già detto, un abisso. Eppure in quei grossi fantasmi ch' ella improntava nel rude organismo dei sensi, si contenevano le prime storie dell' uomo; l' evoluzione del sentimento mosse di lì tutta; il progresso che sè fatto è immenso, ma tu non potresti comprenderlo se non lo cercassi in quelle origini mezzo ascose della natura preistorica. C' è un mondo di fenomeni che tramontò per sempre dalla ragione moderna, al quale nessuna forza potrebbe ridonare quella realtà che tenne per tanti secoli nel sentimento, nè possiamo reciderlo dalla storia come l' abbiamo reciso dalla realtà. In quel mondo abitò e respirò così lungamente lo spirito umano che si potrebbe dire, in un certo senso, che ne portiamo dentro noi stessi gli avanzi tenaci che s' attaccano al sentimento moderno, come organi spenti d' una vita anteriore.[1]

La natura fu concetta dall' umanità primitiva come un tumultuare di forze che pigliavano aspetti

[1] Le parti più arcaiche della mitologia non sono che i frammenti superstiti di questa vita preistorica del sentimento. Esse rimangono ancora negli stati più bassi della coscienza popolare, benchè logorate dal tempo e deformate da tante rivoluzioni passatevi sopra. Nè ragionerò nel capitolo sui miti.

multiformi ad ogni urto e ad ogni scossa degli organi. Un flusso e riflusso perenne li sospingeva, li meschiava, li travestiva in una mobilità fantastica agli occhi d'allora attoniti sempre. Che vi fossero leggi immanenti dell'essere non si sospettava nemmeno, nè si poteva, giacchè l'essere in sè come un che di nascosto e di stabile sotto il perpetuo ondeggiare dei fenomeni, appartiene ad uno stato molto recente della ragione. Anche per l'uomo moderno la natura si risolve in un vasto sistema di moti, ma noi misuriamo quei gruppi e quindi ne discopriamo gli equivalenti meccanici; per noi la natura è una metafora che non ci dà che l'imagine; al di sotto di quella metafora non investighiamo nessuna realtà latente; è il compendio di tutte le leggi meccaniche che la governano, ma non vi cerchiamo un « di là » misterioso donde rampolli quel sistema di leggi; per noi la realtà è virtualmente nelle leggi stesse che la rivelano tutta.

Per l'uomo primitivo la natura si mostrava come una specie vivente che si moveva non per leggi meccaniche, ma per impulsi visibili, animati. L'accidente co' suoi terrori cotidiani, colle sue rivoluzioni improvvise, colle sue epifanie bizzarre, sembrava che prorompesse, ogni tanto, come da un fondo sconosciuto, e s'aggirasse traverso i fenomeni balestrando ruine per tutte le vie. Le cose non si manifestavano allora con quel succedersi sicuro e solenne che è l'effetto di leggi imma-

nenti, ma parevano scoppiare in una ribellione di moti scomposti e discordi. Ciascun fenomeno si mostrava come una cosa subitanea, inesplicabile, strana; non sembrava dipendere che da se stesso senza connessione con gli altri. Da ciò l'inquietudine abituale che teneva sospesi gli animi in una aspettazione paurosa ed incerta, in faccia a quel torbido avvicendarsi di fenomeni addossati l'uno sull'altro senza preparazioni di cause. Più tu discendi negli ipogei della storia, e più ti si scopre la selvaggia tetraggine nei primi concetti che l'uomo si fece della natura. Le forme più rozze della mitologia, cioè le forme più vicine alle origini, tengono tutte, più o meno, di questa immanità del sentimento. Esaminerò più tardi questo fatto, per ora ci basti di notare che la natura mitologica tutta impressa di mostri, era una vivente realtà per l'uomo d'allora, non un simbolo od una metafora.[1] Le intuizioni ch'egli traeva dai fenomeni si risentivano tutte di quel clima agitato e scuro che portava dentro di sè; la bestialità delle forme era l'effetto immediato di quel disordine di sensazioni, le quali in lui creavano una mole fantastica ch'ei trasferiva di fuori improntandone tenacemente le cose.

Nè quel trasferirsi del sentimento nella natura

[1] Schwartz, *Der Ursprung der Mythologie* (Berlin, 1860, pag. 22, seg.) Steinthal, *Völkerpsychologie* (Berlin, 1862, T. II, pag. 22, seg.); Baudry, *De l'Interprétation mythologique* (Rev. Germ., T. XXXII, pag. 229, seg.).

si faceva per un atto conscio di sè; tutt'altro. Non era ancor sorto nell'uomo quel mondo ideale in cui s'affermasse come distinto dal mondo fisico; ei si sentiva troppo recente e troppo impresso delle cose per potere spiccarsene e far parte da sè. Gli effetti delle faune anteriori all'umana, si stavano ancor troppo segnate ne'suoi organi inesperti ed indocili perchè potesse dimenticarle nel sentimento. Quindi l'enorme e lo strano erano la forma dominante della sua coscienza mezzo attuffata nell'organismo; con quella forma ei riproduceva la natura, la contemplava, la sentiva e, in un certo senso, l'adorava. Una natura immaginata e concetta a tal modo, non era una metafora nè poteva esserlo, ma realtà immediata e spontanea. Gli Dei propriamente non erano ancor nati nella coscienza, perchè coscienza non c'era; il mondo dei fenomeni pervadeva l'uomo sì forte da destarvi un senso inquieto di potenze recondite che vi abitassero dentro; e in quella terribilità vaga di che gli pareva impresso, era il germe profetico delle religioni venture.

Anzi le forme che prendeva la natura in quei primi stati del sentimento erano concette fuori d'ogni moralità. Il che non dee sembrarci impossibile, giacchè l'uomo d'allora era tanto intimamente compenetrato col mondo fisico, ch'ei non poteva giungere a quelle idee per le quali s'è fatto il mondo morale. Non è concreato nell'uomo quel mondo morale che ora si trova dentro di

lui. Il sentimento si teneva tanto sommerso nella natura, che la rappresentazione de' suoi fenomeni usciva effigiata di quanto v' ha di più grosso nelle selvagge attività dell' organismo. A noi sembra immorale quel mondo popolato di Gandharvi e di Sfingi, di Chimere e di Draghi; quegli Dei sbozzati in un phallo ci paiono disonesti perchè li guardiamo col nostro criterio morale; ma quel criterio mancava del tutto nei tempi preistorici; quindi le sensazioni, non attraversando un clima morale, uscivano concrete e pronte dall' organismo eccitato, e si riflettevano in forme che si direbbero oscene, benchè sieno i modi schietti d' un sentimento che non conosceva il pudore, nato come era appena ed ancor sospeso alle fresche mammelle della natura.

Nei tempi preistorici la coscienza non poteva crear nulla d' individuale nei fenomeni fisici. L' arcana gestazione degli Dei non era ancor fatta nel mondo, perchè dentro dell' uomo non s' era ancor fatta *la volontà*. Son due fenomeni questi che si suppongono l' un l' altro e si rivelano insieme. L' uomo non poteva introdurre nella natura un governo di volontà individuali, se prima non appariva nell' organismo quella forma di coscienza nuova di sè che si esprime nella volontà. Imaginando gli Dei, esso trasferiva fuori di lui una specie novella che gli spuntava nella coscienza convertita in una realtà campata di là dalle cose, e da cui dipen-

devano le cose stesse.[1] Questo concetto della natura governata da volontà individuali, benchè molto recente verso quello smisurato intervallo di secoli che lo divide dai concetti più grossi dell'età prime, tuttavia risale ad un periodo antichissimo, e si stende giù giù fino a noi tanto che partecipa alle più grandi rivoluzioni della storia umana. Veramente il modo col quale il feticismo rivela gli Dei, è ben diverso da quello con che lo rivela il politeismo ed il monoteismo; e secondo che ci accostiamo ad un sentimento religioso più alto e più penetrato di riflessione, la volontà degli Dei o del Dio unico, nel quale piu tardi si risolvono tutti, si fa men capricciosa e ti simula una sembianza di legge. Ma è certo però che il concetto di volontà individuali di sopra dalla natura, per quanta latitudine riceva, per quanta razionalità vi si metta, per quanto se ne semplifichi il contenuto e se ne tolga la molteplicità dei contrasti, concentrandole in un volere unico ed eterno che tutto preordina e tutto dirizza ad un fine destinato, sarà sempre un concetto teologico, cioè un concetto di fuori dalla scienza e quindi repugnante ad una critica della natura.[2]

[1] L'origine delle religioni corrisponde all'origine della coscienza. L'investigazione sagace delle religioni antiche ci potrebbe rivelare molte parti oscure della psicologia umana. Esse non sono che una psicologia spostata in un mondo trascendente.

[2] A. Comte, *Philosophie positive,* T. V. Una delle parti più vere e più feconde della filosofia positiva è questa che

Anzi quei sistemi metafisici che non si son potuti staccare dal concetto di una volontà individuale nella natura, benchè appariscano ed, in un certo modo, anche sieno un progresso sulle religioni anteriori che ne determinarono le forme storiche, pure non riuscirono ad altro che a convertire il Dio mitologico in una specie di Fattore trascendente; e la volontà, se ben guardi, per quanto si mostri con altri aspetti e si chiami con altri vocaboli, è sempre la stessa. La teodicea di Platone e di Aristotele si attiene al politeismo,[1] come

segna l'evoluzioni diverse dello stato teologico e l'influsso che vi esercita lo stato metafisico generato da lui. Lo Stuart Mill che ne fece un'analisi acuta nella sua opera sul Comte, v'ammirava giustamente il genio del pensatore francese, ed il senso profondo dei fatti umani investigati nelle loro origini storiche.

[1] Il Dio di Platone e di Aristotele, benchè s'abbiano un contenuto diverso, non sono che due individualità innalzate per così dire, ad una potenza metafisica. Nell'*Idea* platonica, come nell'*Entelechia* aristotelica nulla c'è d'immanente; si stanno di là dalla natura, e l'una la governa per mezzo di quel politeismo di demiurghi che Platone distribuisce nell'intermezzo uranico fra le idee e le cose, l'altra l'attira verso di sè ma non la produce nè la governa. L'opinione dello Strauss (*Der alte und der neue Glaube*. Bonn, 1873, pag. 107) che l'assolutezza del monoteismo moderno sia d'origine greca, e l'individualità d'origine semitica, non è vera che in parte. La riflessione filosofica non giunse mai, nè in Platone nè in Aristotele, all'immanenza; ed anche quando, con Aristotele, giunse ad un concetto scientifico della natura, non seppe liberarsi dalla teodicea mitologica che, più o meno, si rimase implicata nella speculazione greca. Nel panteismo simbolico degli orfici, e nel misticismo neoplatonico degli alessandrini, il politeismo, benchè trasformato dai primi

quella di Descartes e di Leibniz si attiene al monoteismo. Certo un lavoro immenso di riflessione s'è fatto prima di giungere dal feticcio che il

concetti, vi si continua in una specie di filosofia poetica che somiglia a quella restaurata più tardi dal romanticismo filosofico del Kreuzer e dello Schelling. Il politeismo prima di sparire dalla società antica s'ebbe la sua epifania romantica, al modo stesso che l'ebbe il medio evo prima di sparire per sempre dalla società moderna. Ma se da un lato il politeismo arrestava la riflessione ad una teodicea individuale, dall'altro preparava quel concetto scientifico della natura ch'egli portava, per così dire, in se stesso, e che, da Democrito a Lucrezio, continuò l'evoluzione storica nella quale s'infuturava il pensiero moderno. Il concetto dell'immanenza vi si fa via traverso gli ostacoli; tu lo ritrovi nella dottrina pitagorica la quale non è altro che una fisica interposta qua e là da un idealismo latente (Chaignet, *Pythagore et la Philosophie Pythagoréenne.* Paris, 1373, T. II, pag. 249, seg.; vedi pure il Frammento 22 di Philolao, ed. Boeckh). Tu la ritrovi nelle dottrina aristotelica sul cosmo (E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* T. II, pag 280, seg.), la quale, pur essa, è una fisica. Il cosmo aristotelico sta di per sè, indipendente dalla volontà individuale del primo motore; ha leggi proprie ed eterne. Vero è ben ch'ei punta verso di lui come a fine trascendente, e questa dualità slegata ed inorganica della trascendenza e dell'immanenza costituisce un grave difetto di quel sistema; nè si comprende, che un mondo che sta di per sè, governato da leggi proprie, debba essere tirato in un fine di fuori da lui. In quella trascendenza s'annidavano, pur troppo, i germi della teologia medievale, che corruppe le dottrine aristoteliche traviandole a sensi impossibili. Anche nel giro della natura egli smembrava un po' troppo i fenomeni uranici dai terrestri, e concedeva ai primi l'immanenza che negava ai secondi; mentre là governava la legge e qua l'accidente, come osserva il Grote (*Aristotle.* London, 1872, T. I, pag. 164, seg.). Ma rimane certo che il sistema d'Aristotele, è il più vicino ad un concetto scientifico della natura.

selvaggio immagina e crede in ogni fenomeno che lo scuote, la cui volontà misteriosa egli scongiura verso la sua,[1] al demiurgo platonico, al motore aristotelico, ed alla monade leibniziana;[2] ma con tutto ciò, se ne spremi le parti più o meno ipotetiche, ti accorgi che il vecchio concetto teologico s'è spostato non tolto via; che quindi la natura, sospesa com'è sempre intorno ad un volere che la crea e la circoscrive, dipende tutta da lui. Ei può sospenderne i moti, impedirne le attività, distruggerne la vita. Perchè non potrebbe farlo? quale ostacolo gli si opporrebbe? qual legge lo avvincerebbe a se stessa? Una legge veramente non c'è in una natura creata e retta da volontà individuali. Il concetto di legge e quello di volontà si rifiutano l'un l'altro, ed è impossibile coesistano insieme nel sistema del mondo. La legge esprime i modi eterni dell'essere, ella è tale oggi qual fu sempre. La volontà per contrario non dipende che da se sola, si afferma con rivelazioni improvvise, è una forza bizzarra che

[1] I. Lubbock, *The Origin of Civilisation of Mankind* (London, 1870). Vedine il capitolo sulla religione. E. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind* (London, 1870, pag. 135, seg.); *Primitive Culture* (London, 1871, T. II, pag. 131, seg.); Th. Vaitz. *Anthropologie der Naturvölker* (T. II, pag. 174).

[2] La monade leibniziana è forse meno individuale di quello che pare: è una specie di panteismo dissimulato sotto le metafore, ed accuserebbe nel Leibniz un concetto molto più affine all'immanenza spinoziana che alla volontà creatrice dei teologi.

prorompe dalle profondità sconosciute dell'organismo, nè riceve altra norma che dall'accidente.

Se tu immagini la natura come uscita da una volontà, per quanto releghi quell'*antecedente universale*, come lo chiama Stuart Mill,[1] di là dalle cose tanto che non ti sembri più visibile, e queste cose ti si mostrino rette da un sistema preordinato di leggi a cui quella volontà prima si consoci e le assecondi senza sospenderle; allora tu simuli nella natura una immanenza che non vi può essere, giacchè l'accidente che sottraggi al corso dei fenomeni, lo collochi nelle origini. Anzi, a dir giusto, quella volontà che con un atto istantaneo crea la natura, e poi si ritira e si toglie per sempre ad ogni intervento, è una volontà impossibile. Diffatti o si continua virtualmente nei fenomeni stessi determinandoli in diverso modo, ed allora la legge è un vocabolo vano; o la volontà si compenetra aderendo ai fenomeni e secondandone ogni moto, ed allora è una volontà falsa e sterile, se nulla può contro la legge che li governa. Perciò le leggi della natura non possono essere effetto d'un volere individuale che le colloca e le dispone negli esseri, ma sono attributi eterni dell'essere, i modi della sua vita, anzi la sua vita, come dice lo Spinoza.

Il politeismo ellenico, con que'suoi Dei stupen-

[1] Stuart Mill, *A. Comte and Positivism.* London, 1866, pag. 15, seg.

damente individuali, smembrava l'unità della natura in tante volontà, ciascuna delle quali si stava da sè in un mondo suo proprio, gelosa della sua potenza, e spesso in pugna con le altre che limitavano in qualche modo la sua. Da indi un contrasto che sembra inesplicabile tra il fato e l'accidente; due fenomeni strani che noi troviamo implicati nella natura concetta dal politeismo greco. Da una parte un potere immobile, occulto, a cui nulla si sottragge e che sembra affermare le rivoluzioni degli Dei e degli uomini nella ferrea necessità d'un decreto implacabile; dall'altra una forza mobile e cieca che trastullasi con la natura e la balestra nei mille accidenti de'suoi fenomeni senza un prima ed un poi, come una catena a cui siensi spezzate d'un colpo le annella, per modo che non risuonano più concordi ma ciascuna vibra ed ondeggia da se. Pure, se ben si riguardi, il fato del politeismo greco non poteva generar veramente il concetto di legge. Il fato di quel mondo non esprimeva una legge ma era, anch'esso, una « volontà, » quantunque più alta delle volontà individuali;[1] ei non accusa, come il fato moderno, una

[1] Che il fato del politeismo antico non rappresenti una *legge* ma una *volontà* degli Dei, e segnatamente di Zeus, mi par che risulti dalla natura del politeismo stesso, che è un sistema di individui divini. Il fato, per gli antichi, non è nelle cose ma nel volere che lo crea e lo manifesta. Che di là da quel volere ci sia una potenza misteriosa che lo assoggetta a se ed alla quale obbediscono uomini e Dei, non mi

preparazione di leggi immanenti alle quali s'attengano le cose, non è una provvidenza arcana e terribile campata di là dagli Dei, alla quale nessuno di loro possa sottrarsi, ma la volontà stessa

pare provato abbastanza, e credo che non si possa provare. Vero è ben che:

.... τελεῖται δ'ἐς τὸ πεπρωμένον.
οὔθ' ὑποκάων οὔθ' ὑπολείβων
ἀπύρων ἱερῶν
ὀργὰς ἀτενεῖς παραθέλξει....

come dice Eschilo (ΑΓ., v. 68, seg.); ma lo stesso poeta (loc. cit., v. 1476, seg.) ne dice:

τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται;
τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστιν;

così che tra la volontà ed il fato v'è una specie d'insidenza. Il fato non è una forza eterna che domini su tutti gli Dei e sullo stesso Zeus, ma la rivelazione della loro forza. Che se il poeta ci parla altrove (Προμ., v. 515) d'una Μοῖρα che governa il fato (ἀνάγκης.... οἰακοστρόφος), alla quale non potrebbe sottrarsi nemmeno Zeus (v. 578), non bisogna premervi su troppo, fabbricandovi un senso che contraddice a molte altre testimonianze di Eschilo. Quel πεπρωμένον che talvolta sembra dominare anche gli Dei, tal'altra ne dipende ed è identico al θεόκραντον. A dir breve: nel fato antico non v'era un contenuto universale ma individuale. I rivolgimenti introdotti nell'Olimpo, le cadute frequenti degli Dei, il succedersi dei nuovi ai vecchi signori, sono l'effetto di battaglie titaniche nelle quali, pur tra gli Dei, prevale il più forte. Con un fato equivalente alla legge non si sarebbe

degli Dei che si afferma e si rivela, e sovra tutto la volontà di Zeus dominante sulle altre, in cui si concentra a guisa di specie stabile la multiforme mobilità dei fenomeni.

potuta generare quella *catharsi* senza la quale era impossibile l'idea tragica. Diffatti la catharsi è la legge ideale che si crea negli spiriti usciti dall'anarchia torbida degli accidenti. Questa legge fu simboleggiata da Sofocle nell'*Edipo Re* (ΟΙΔ. ΤΥΡ. v. 864, segg.) con que' versi:

εἴ μοι ξυνείη φέροντι
μοῖρα τὰν εὔσεπτον ἁγνείαν λόγων
ἔργων τε πάντων, ὧν νόμοι πρόκεινται
ὑψίποδες, οὐρανίαν
δι' αἰθέρα τεκνωθέντες, ὧν Ὄλυμπος
πατὴρ μόνος, οὐδέ νιν
θνατὰ φύσις ἀνέρων
ἔτικτεν, οὐδὲ μήποτε λάθα κατακοιμάσῃ.
μέγας ἐν τούτοις θεὸς, οὐδὲ γηράσκει.

La ribellione, e quindi la battaglia fra la volontà dell'uomo ed il fato degli Dei, non sarebbe tragica se quel fato contenesse la legge. Ma è a punto perchè non la contiene, perché ci si mostra come un fato arbitrario ed ingiusto di potenze invidiose dell'uomo, che la ribellione si giustifica tragicamente. Nel dramma greco non è la volontà dell'uomo che vince, e nemmeno la volontà degli Dei, ma un ideale più alto che le domina entrambe, l'ideale della legge « che porta il Dio dentro a se stessa, » come dice Sofocle, e per là quale s'è fatta la liberazione cathartica. È lì tutta l'evoluzione etica del dramma greco. Il fato, come lo intendono alcuni, non l'avrebbe prodotta, e l'idea tragica sarebbe stata impossibile. Sulla connessione della catharsi aristotelica con la legge universale vedi E. Zeller (Op. cit., T. II, p. 611, seg.).

Il fato delle tragedie d'Eschilo non somiglia che di nome al fato del poema lucreziano.[1] Tra l'uno e l'altro c'è una vasta rivoluzione di idee che produsse un concetto più alto e più scientifico della natura. Il primo è l'effetto della riflessione filosofica che pur trasformando il politeismo non si stacca da lui; è la Μοῖρα θεῶν il fato degli Dei, cioè un decreto che si manifesta e si compie perche un individuo divino lo vuole, la cui effi-

[1] Nel poema di Lucrezio c'è la ribellione titanica contro il fato nel senso eschileo, ma v'è pur la rassegnazione al fato nel senso spinoziano e moderno. La rivolta dell'Epicuro di Lucrezio contro i gioghi celesti è somigliante a quella del Prometeo di Eschilo contro il giogo di Zeus. E benchè sia più intima e più umana della greca, pur è sempre rivolta di volontà contro a volontà. Per ciò è tragica e riesce pur essa ad una specie di catharsi senza misura più vasta dell'eschilea, la catharsi universale degli esseri liberati dal giogo ed il compenetrarsi dello spirito con le leggi del mondo. Una ribellione siffatta partorisce la rassegnazione ad una legge più alta, la legge immanente ed eterna della natura. Io spero d'averlo dimostrato, se m'è lecito ricordarmi, nel mio Lucrezio. Il professore W. Sellar in uno studio sullo stesso Lucrezio (*The Roman Poets of the Republic.* Edinburg, 1863, pag. 265, seg.) comprese il concetto scientifico e moderno di quel poema; nè io conosco fra i critici inglesi, tranne il commento dottissimo del Munro (Cambridge 1873), uno studio più arditamente nuovo del suo. Ma parmi ch'ei s'inganni nel tenere accordabili il concetto d'una legge del fato, come la intendeva Lucrezio, e il concetto d'una volontà creatrice, come la intende un deista: « The idea of law in nature, as understood by Lucretius, is not the same as that of invariable sequence or concomitance of phenomena. It implies at least the further idea of power. It leads up necessarily, although this is not consciously realized by him, to the wider

cacia rampolla unicamente da quel volere, ma non così che non si possa tòr via con quel volere medesimo in cui si fonda. La terribilità tragica che ci porge il fato nel politeismo sta nell' essere effetto di una volontà sconosciuta che non ci sembra una ragione preparata e disposta da cause remote, ma una specie di vendetta celeste che abbatte e schiaccia in un punto le vittime umane. La rivolta della coscienza contro questa epifania sini-

and higher idea of will. His conviction of the universality and certainty of law, although antagonistic to the popular religions of antiquity, is in no way incompatible with the conviction of modern Theism. » Ora ciò non è vero. Il « fœdera naturai » e il « fœdera fati » sono identici per Lucrezio; nè c'é un luogo in tutto il poema che giustifichi l'affermazione del professore Sellar. Lucrezio non ha mai convertito il concetto di legge in quello di volontà individuale. Il « fœdera naturai » e il « fœdera fati » esprimono ambedue leggi immanenti nè c'è forza alcuna che le sospenda o le guasti. Soltanto al mondo morale il poeta latino concedeva una « fatis divulsa potestas, » perchè gli sembrava che senza l'autonomia presunta della coscienza si rimanesse dentro di noi, con peggior danno, quel giogo ch'egli abbatteva di fuori. Ma la scienza moderna s'è fatta un concetto diverso della libertà morale da quello di Lucrezio; nè c'è mestieri per lei d'imaginare una volontà divelta dalla legge eterna degli esseri, campata come una specie stabile dentro dell'uomo essa portò la legge anche nella coscienza, e sa che nel conformarsi alle leggi delle cose è riposta la dignità, la forza, la libertà vera; e che, come canta il Göthe:

Nach ewigen ehernen
Grotsen Gesetsen
Müssen wir Alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden.

stra d'un volere che vi si sovrappone e la offende, si spiega per ciò che l'uomo vede l'arbitrio là dove gli sarebbe d'uopo di vedere la legge. Ma il fato moderno, da cui s'è tolta ogni volontà individuale, contiene in se stesso la legge; esso esprime la coordinazione di tutti gli antecedenti cosmici che prepararono la natura qual'è. Davanti a quel fato, ch'è la realtà razionale della natura, il saggio non si ribella perchè sa che ogni rivolta, oltre che dissennata, è anche impotente; egli vi obbedisce, vi si corforma, si fa uno con lui. È la rassegnazione virile e scientifica di Lucrezio, di Spinoza di Göthe.

Al falso concetto delle volontà individuali che fu ostacolo tanto tenace ad una critica della natura, s'attengano intimamente due dei più gravi errori che ci si diedero, e, pur troppo, ci si danno ancora come verità certe per lungo consenso di secoli. Fabbricando le cose a somiglianza dell'uomo, e trasferendo nei fenomeni della natura le norme psicologiche della ragione, si venne a questo d'imaginarvi una causalità ed una finalità che non c'è nè ci può essere in modo veruno.

Il pensatore che non s'appaga d'immagini ma cerca il vero qual è, si sdegna più d'una volta di questa incredibile tenacità di pregiudizi che lo arresta sulla via della ragione. V'ha degli errori che paiono eterni, tanto son radicati nell'uomo. Tu diresti che tengano una strana affinità colla sua ragione, giacchè la maggior parte dei cervelli

pur oggi fra tante scoperte delle scienze naturali, è più disposta a dubitar della scienza che del suo torto vedere. E pur oggi son pochi coloro a cui riesce un mito filosofico l'origine della natura effettuata da una causa trascendente. V'ha cervelli stupendi di pensatori liberi e arditi i quali non sanno o non osano staccarsi da quella causa presunta che relegano bensì di là dalle cose, ma senza la quale non sembra ad essi possibile spiegare la vita;[1] quasi che la vita abbia un'origine e siasi trasmessa dal nulla. Ma se la vita non fosse

[1] Il Buckle, lo Spencer, Stuart Mill, Darwin, son certo pensatori originali, e pochi uomini in Europa si potrebbero comparare per la vastità delle scoperte biologiche al Darwin, e per la sintesi profonda sulla vita cosmica e storica ad Herbert Spencer. Eppure tutti, più o meno, si arrestano innanzi ad una causa sconosciuta che cangiano in una specie stabile, di là dalla quale non sia lecito di varcare. È un deismo latente che si ammoglia al concetto scientifico del mondo che vi ripugna. Fenomeno strano ma non raro nell'Inghilterra. In Germania c'è più ardimento, più logica, e diciamolo aperto, più coraggio del vero. Si paragonino le caute reticenze del Darwin colle rivelazioni franche dell'Haeckel; la velleità di conciliare l'impossibile che si palesa, ogni tanto, nello Spencer, e la confessione aperta dello Strauss. Si va dicendo, lo so, che l'Haeckel esagera il Darvin, e che la confessione dello Strauss è poco scientifica perchè troppo si stacca dai vecchi concetti del mondo. Ma so pure che l'accorgimento politico non è un giusto criterio del vero, e che a nulla giova lo sgomentarsi delle proprie scoperte, e la ipocrisia conservatrice di ambiguità dannose; so che c'è una probità intellettuale che si rifiuta di far concessioni, che parrebbero vili, al « Re Nomos, » come lo chiama argutamento il Grote (*Plato and the companions of Socrates,* T. I, pag. 248) che fu l'ostacolo più duro ai progressi scientifici.

eterna nè virtualmente si covasse per tutto il gran mar dell'essere, non sarebbe potuta apparire in nessun punto del tempo; se tutto non fosse eterno non vi sarebbe nemmeno un atomo vivo. Le apparizioni della vita sono multiformi e si succedono l'una all'altra a smisurati intervalli nel tempo cosmico, ma la vita, come tale, non appartiene ad alcun tempo. Se un'ora qualunque potesse dirle: Tu nascesti da me, ed io ti portai meco a germinar nelle cose; in quell'ora medesima sarebbe cominciata la morte del mondo. La vita non si concede in dono, essa è un diritto inviolabile ed eterno dell'essere; non c'è una vita di là dal tempo individuata in un creatore onnipotente che la possiede tutta in se solo, nè una vita di qua dal tempo partecipata da creature finite e mutabili. Essa è una ed immanente, è tutta in tutto e fu sempre com'è. Ben si dissuggella in forme diverse predisposte dagli stati anteriori donde si spicca, ma non nasce in nessuna parte. La causalità prima non è che l'antecedente del breve atomo di realtà che costituisce il nostro sistema. Di là da quell'atomo si distende un'infinità di sistemi cosmici verso cui quell'antecedente è un effetto; e così via via, di mondo in mondo, senza che tu possa giammai risalire a quelle origini che sfuggiranno sempre, per ciò che sono il miraggio fantastico della tua ragione senza fondamento verace nella natura; e tu, correndovi dietro, persegui inutilmente una falsa immagine delle cose.

Il positivismo sta, parmi, nel vero, quando considera il problema delle origini come un problema che non appartiene alla scienza, e lo recide dall'investigare umano; ma sdrucciola nel falso quando mantiene il concetto di origini nelle cose,[1] e ti lascia sospeso intorno ad una causa impervia alla ragione, la quale non nega nè afferma; convertendo, anch'esso, l'infinito incognito della realtà in una specie stabile piantata di fuori dalle cose, quasi limite eterno che ferma i progressi scientifici. Mantenendo, come fa, il mistero impervio della causa prima, e pure affermando un nuovo concetto della natura, il positivismo contraddice a se stesso. Egli non sa se il mondo sia eterno, non sa se le sue leggi sieno universali e costanti dappertutto, non sa quello che sia la realtà che si distende di là della nostra, non sa che sia la causalità prima davanti alla quale ritira la sua ragione in-

[1] A. Comte, Op. cit., T. V. E. Littrè, *A. Comte et la Philosophie positive*, pag. 518; *Paroles de Philosophie positive*, pag. 27. Vedi sul positivismo uno studio eccellente di P. Villari (*Saggi di Storia, di Critica e di Politica*. Firenze, 1868, pag. 1. seg.) Ei scerne dal positivismo le parti vere dalle false, stacca la metafisica dalla scienza (pag. 33 seg.), senza adagiarsi nei limiti imposti alla ragione dai seguaci troppo dogmatici del Comte, ed io m'accordo pienamente con lui. Ma oserei dire che il problema della causalità prima, davanti alla quale i positivisti piantano le colonne d'Ercole della scienza, non è che un mito filosofico a cui non risponde per modo veruno la realtà che non ha nè origine nè fine.

dagatrice; eppure, ogni tanto, ei ti parla di leggi immanenti, considera il sovrannaturale come un inganno psicologico, il concetto di una volontà creatrice come repugnante a quell' immenso addentellato di leggi che cospira nella vita del mondo. Ora coteste affermazioni del positivista suppongono già un nuovo concetto della natura, al quale ei non può giungere se non toglie quei limiti arbitrari ed ingiusti che mette allo spirito umano. Non basta rimovere il problema della causalità fino alle presunte origini, ed arrivati là gittar, per così dire, le chiavi della scienza nell' oceano impenetrabile d' una realtà misteriosa;[1] bisogna cancellare senza scrupolo alcuno l' idea di causalità prima dalla natura; non basta dichiararla vietata alla ragione, bisogna dirla un pregiudizio della ragione; altrimenti si lascia l' adito aperto a quei miti teologici e metafisici tenuti impossibili, e tutto il vecchio mondo che sembrava disfatto, ricomparirà, con altre forme, per entro a quell' incognito immenso che non si seppe tòr via.

Non so come il Littrè negasse fieramente allo Stuart Mill,[2] che il positivismo s' accordi con un modo qualunque d' intendere le origini prime, e

[1] E. Littrè, Op. cit., pag. 519: « C' est un océan qui vient battre notre rive et pour lequel nous n' avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable. »

[2] Stuart Mill, Op. cit., pag. 14, seg.; *System of Logic*. London, T. II, pag. 97, seg.

che il sovrannaturale possa sovrapporsi ad un sistema positivo di cause e di effetti. Io qui non giustifico l'opinione del Mill; ei s'era fatto della natura un concetto, in alcune parti, disputabile: ma non veggo con qual ragione il Littrè avesse potuto contrastarglielo. Come? voi dichiarate che la causalità prima sfugge alle indagini umane, che la realtà dell'universo di là dal nostro atomo ci è contesa, che non sappiamo se le leggi che la governano sieno le nostre, anzi non sappiamo nemmeno se v'abbiano leggi; che dobbiamo starci contenti a comprendere quel poco di realtà al quale approdano i sensi umani, fermarci unicamente in quelle leggi che ci son conosciute, nè preoccuparci di domande a cui la risposta è impossibile; e poi vi ribellate se da questa incognita immensa, da questa impossibilità dichiarata della ragione rampolli una fede che ne compia i difetti ed appaghi, comunque sia, le inquietudini accese del sentimento? Non v'accorgete che quel sovrannaturale è il frutto della vostra misteriosa realtà che lasciate sospesa intorno alla ragione, vietandole di penetrarvi? Non v'accorgete che fino a quando mi si drizzerà d'innanzi come una sfinge la causa prima degli esseri con dirmi: tu non dei cercare più oltre, qui tutto è chiuso d'intorno, le origini son là, sepolte nella oscurità del mistero, ma la chiave che può disserrarle s'è perduta per sempre; allora ben lungi dall'acquietarmi a questa risposta che mi dispera, io mi irrito dell'ostacolo che mi par messo

da una potenza gelosa e non giusta, nè potendolo vincere colla scienza lo vinco col sentimento, e spezzo l'enigma fra le mie mani convertendolo in fede, e immagino a mio modo quella realtà quando non posso comprenderla? Se la comprendessi com'è nè fossi arrestato davanti a nessun falso incognito, se sapessi che le origini stesse, che questa causalità che mi mettete sugli occhi, son miti dell'intelletto ancora ombrato dall'ignoranza, io non vi cercherei dentro nessun Dio, non mi fabbricherei un sovrannaturale impossibile, nè smembrerei la realtà in due parti, l'una nell'eterno e l'altra nel tempo; intenderei meglio la unità del tutto e la feconda circolazione della vita universale. Ma voi m'impedite anche questo, nè mi concedete d'affermare la realtà come una e perpetuamente viva; mi arrestate ai piccioli frusti che ne rimasero quaggiù, e non sapete nemmeno se quei frusti appartengano alla mensa eterna dei mondi affratellati col nostro.

Da ciò si vede quanto sia tenace il concetto di volontà individuale della natura, se pur si mantiene, più o men trasformato, in mezzo alla scienza, e noi possiamo sorprenderne una reminiscenza lontana anche là donde fu cacciato per sempre.

L'altro mito affine alla causalità ma forse ancor più tenace e cagione di danni non lievi ad una critica della natura, è quello di finalità. Come s'è immaginato la vita individuata in un Essere trascen-

dente, così nella coordinazione delle forze e delle forme che cospirano nel vasto organismo dei fenomeni cosmici, s'è immaginato un effetto di preparazioni volute, un disegno predisposto da una mente eterna, che si dispiega e si compie nel tempo secondo le norme ricevute da lei. Non è maraviglia che questa falsa immagine della natura si mantenga negli intelletti grossi del volgo, e in quelli dei teologi che non sanno slegarsi dai lor vecchi simboli. Ma che usurpi ancora il luogo della scienza e si difenda ancora in nome di essa, ciò è ben doloroso. Indarno tre secoli cospirano a tór via dalla natura quel falso concetto, indarno le più sicure e le più grandi scoperte lo rifiutano come repugnante all'evoluzione della vita cosmica; tu vedi uno stuolo di filosofi ribellarsi a questo consentimento di scoperte, dubitarne, combatterle, e cacciandosi audacemente fra le lacune, le incertezze e le ipotesi della scienza moderna, restaurare i miti dell'astrazione, quasi che Spinoza, Kant, Hegel non fossero ancora nati, e le scienze naturali dormissero in cuna. Credono di essere moderni e non fanno che ripetere i vecchi argomenti di Platone, di Aristotele, di Descartes; nè paiono accorgersi di quella vasta rivoluzione di idee che s'è fatta da Democrito a Darwin, da Lucrezio a Göthe.

Immaginando la natura a somiglianza dell'uomo, vi trasferiscono gli stessi intendimenti soggettivi, e suppongono quindi un disegno preconcetto là

dove è resultato d'una lunga esperienza del tempo.[1] Il modo che tien la natura nelle sue evoluzioni non le vien da un intelletto fuori di lei che la dirizzi al suo fine e ne governi ogni mezzo, ma è un successivo spostarsi degli atomi i quali si dispongono in questo o quell'organismo, secondo le corrispondenze che trovano fra di loro. La materia non è preordinata ad un fine ma vi si determina per impulso meccanico delle sue parti. L'Idea c'è, non divisa dagli organi ma intimamente concorporata con essi; è, come la chiama Claudio Bernard, una « idea organica. »[2] Ciò vuol dire l'eterna ed immanente attività dell'essere che si manifesta con forme diverse nel tempo, disvolgendosi traverso i pericoli d'una gestazione faticosa ed incerta. Quella vita che ci pare scoc-

[1] L'Hartmann (*Philosophie des Unbewussten* Berlin, 1872, pag. 373, seg,) introducendo la finalità nell'inconscio riproduce, con altre forme, il vecchio mito della provvidenza. Il meccanismo delle leggi cosmiche distrugge ogni finalità trascendente; l'ideale che si fa nella natura non si ottiene per mezzo di lui, come afferma lo Zeller, (E. Zeller. *Vorträge und Abhandlungen*. Leipsig 1877, pag. 541) ma risulta dall'esperienza stessa dei gruppi meccanici nello spazio e nel tempo. Una finalità immediata, come la intende il Cournot, (*De l'enchainement des idees fondamentales dans les sciences et dans l' histoire*. Paris 1861. T. I, pag. 494, seg,) che vede nella natura « un amas de chaînons détachés plutôt qu'une chaîne unique », distruggerebbe se stessa, giacchè l'essere a punto immediata e non prediposta le toglie ogni valore teleologico.

[2] Cl. Bernard, *Introduction à l' étude de la Médécine expérimentale*. Paris 1865, pag. 161.

cata d'un punto a germinare negli esseri, non è che il picciolo avanzo di molti mondi consunti, e tanto è lungi d'avere una finalità predisposta nelle sue apparite, che la maggior parte di loro è destinata a perire e perisce in sul nascere; essa, come nota il Robin, ondeggia tra la mostruosità e la morte, quasi tra due poli omicidi. Che la natura, eternamente giovine, eternamente feconda, non badi a quel cimitero di vittime che lascia dietro di sè ad ogni istante del tempo, che la ruina di mille mondi sia verso di lei poco più che il dimenticarsi d'un atomo nel gran turbine della vita, che profonda ad ogni ora con esuberante indifferenza germi novelli a restaurare i già vecchi, si comprende senza scandalo da chi tiene un concetto scientifico delle cose e non quale cel dà il miserabile orgoglio dell'uomo che si fa cima dell'universo. Ma che davanti a questi fatti si parli ancora d'una provvidenza eterna che apparecchiò nella sua mente la finalità degli esseri, sembrerebbe impossibile a chi non sapesse la tenacità del pregiudizio.[1] Che provvidenza sarebbe

[1] E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungeschichte*. Berlin, 1873, pag. 16 e seg., pag. 633 e seg.: vedine le cose profonde che dice contro alla finalità presunta della natura. E siccome v'hà degli organi così complessi che paiono rivelare nella loro struttura un'idea teleologica, come l'occhio e l'orecchio, l'Haeckel si ferma su questo fenomeno tanto abusato dagli speculanti, e pur lì ti dimostra un effetto meccanico e disteleologico, come si piace di chiamarlo. Tu hai pure l'opinione concorde dell'Hmeholz, citato dallo Strauss (*Der alte un der neue Glaube*. Bonn. 1873 pag. 220, seg.).

cotesta di preparare la vita d'un organismo traverso i pericoli e la morte voluta di tanti; di abbandonare all'accidente una moltitudine smisurata di germi creati da lei per la vita, la maggior parte dei quali o non vi giunge, o vi si strozza appena giunta, o porta in se stessa i vestigi di colpe non sue![1]

La critica della natura rifiuta il concetto di causalità come quello di finalità trascendente, quindi rifiuta ogni atto creativo, ogni rivoluzione improvvisa, ogni specie stabile di flore e di faune uscite d'un tratto e scomparse di un tratto: a dir breve: ogni intervento di *volontà individuali* comunque s'intendano. La vita è eterna altrimenti non sarebbe[2]. Gli organismi portano in se me-

[1] A. Lange. *Geschichte des Materialismus.* Iserlohn 1875, T. II. pag. 246. seg. R. Ardigò. *La Formazione naturale nel fatto del sistema solare.* Mantova 1878, pag. 336. seg. Vedine le stupende cose che dice contro la finalità prediposta nella natura. Quanti filosofi moderni ragionano al modo stesso del Plesiosauro nel libro dell'illustre professore mantovano!

[2] Strauss, Op. cit., pag. 153: « Sehen wir aber das Universum im Ganzen, so hat es niemals eine Zeit gegeben wo dasselbe nicht war, wo in demselben kein Unterschied von Weltkorpern, kein Leben, keine Vernunft gewesen wäre; sondern das alles wenn es in einem Theile des All noch nicht war, so war es in einem andern Theile schon da, in einem dritten nicht mehr da; es war hier in Werden, dort im vollen Bestande, an einem drittem Orte im Vergehen begriffen; das Universum ein unendlicher Inbegriff von Welten in allen Stadien des Werdens und Vergehens, und eben in diesem ewigen Kreislauf und Wechsel es lebt in ewig gleichen absoluter Lebensfulle sich erhaltend. »

desimi i segni d'una immensa battaglia in cui prevalgono le forme più forti, cioè le meglio disposte al clima fisico che le circonda e le nutre. La natura non si piega a concetti anticipati ma si rivela da sè in una perenne epifania di forme sempre più alte; ella va per mezzo alle ruine ma trova sempre la via della vita. La connessione dei fenomeni non è mai spezzata, ogni parte si corrisponde colle altre, e la realtà è sempre una per quanti aspetti riceva dal tempo. Il nostro mondo è appena un atomo della realtà che si distende di là da esso, ma questo atomo non è divelto dagli altri mondi, e ciò ch'è vero di lui è vero dell'universo, perchè l'uno è parte organica, immanente ed eterna dell'altro; togli via l'atomo, l'infinito sparirebbe in un punto. Ciò che si lavora in un luogo, per quanto picciolo, del mondo, non va perduto per gli altri. La nostra aiuola terrestre finirà, più o men tardi, consumata nel sole, ed il sole finirà, pur esso, consunto in un centro più vasto che lo attira fin d'oggi e ne apparecchia la morte. Di quella nebulosa depressa donde si spiccò la parte di mondo alla cui vastità smisurata si spaura la fantasia degli umani, non resterà forse che un gruppo d'atomi; eppure in quel gruppo rimarranno ancora le attività trasmesse da mille secoli, e risusciteranno in esistenze migliori sotto una plaga migliore di cielo.

CAPITOLO III.

CRITICA DELLA STORIA

La critica della natura preparava quella critica della storia ch'è l'una delle più grandi e delle più ardue conquiste del secolo decimonono; tanto ardua che poche intelligenze moderne la comprendono qual'è. La natura e la storia appartengono ad una realtà stessa della quale sono aspetti diversi. Nondimeno prima che si potesse avvertire la connessione tra le scienze fisiche e le storiche, ci bisognava una preparazione d'antecedenti senza dei quali la critica della storia sarebbe stata impossibile. Per ciò non dobbiamo meravigliarci se i fatti umani sembrino ribellarsi ad ogni legge, e se la storia ai più sembri ancora una creazione speciale che si sovrapponga in un certo modo alla natura, determinata com'è dal meccanismo delle sue leggi. La complessità pro-

fonda della storia, quelle rivelazioni improvvise e sinistre, quella dolorosa lentezza delle idee che si effettuano di rado e rimangono spesso incomplete, quelle intermittenze frequenti che arrestano d'un tratto il progresso, quelle tetre ecclissi della ragione soverchiata per molti secoli dalla demenza, accuserebbero nel mondo storico il dominio dell'accidente che non potrebbe accordarsi col concetto di legge.

Eppure la legge c'è anche qui, meno visibile ma c'è. Il metodo per discoprirla è quel medesimo che ci viene dalle scienze fisiche, basta saperlo adoperare. Secondo che l'essere si innalza ad una potenza ideale più vasta, le leggi per le quali si afferma saranno più intime ma non meno certe. I fatti storici contengono in se stessi la legge, e tocca alla critica il farci comprendere per qual modo la contengano. Il problema è lì tutto. Nè si risolve introducendo una specie di metafisica nella storia, chè s'andrebbe, per così dire, a ritroso del tempo. Già notammo che nel mondo storico v'è una serie di stati che si commettono insieme per sottili e recondite congiunture, tanto che l'evoluzione storica si fa a punto per gradi, nè tu puoi spostarli fra loro senza spostare il tempo dei fatti e quindi sconoscerne il valore ideale. [1] Siccome i concetti metafisici apparten-

[1] E. Littrè, *La science au point de vue philosophique.* Paris, 1873, pag. 484, seg.

gono ad uno stato recente della ragione e si determinarono, in gran parte, dai concetti teologici, così una metafisica della storia costituirà certamente un progresso sul mondo teologico ma non mai una critica della storia, giacchè le mancherebbe il fondamento d'una critica della natura. Ora siffatta critica suppone tolto via il concetto metafisico. Le presunte leggi *a priori* non sono leggi ma ipotesi che noi trasferiamo nelle cose, immaginandole secondo le norme della ragione che si crede indipendente dalle cose stesse; non prodotta nell'organismo ma campata di fuori dal tempo storico in un mondo eterno, dal quale riceve le leggi anticipate dei possibili umani.

Non ragioneremo quindi di quei sistemi di storia nei quali prevalgono ancora i concetti teologici più o meno spruzzati di metafisica; poichè, se ben guardi, si fondano tutti in una falsa immagine della natura. Se investighi i fatti in una mente divina che gli predispone in se stessa, come fa il Bossuet, lo Schlegel, e, in parte, anche il Lessing, l'Herder,[1] il Bunsen, allora tu

[1] Nel Lessing, nell'Herder, nel Bunsen, si trova certamente un concetto più vasto e più scientifico della storia di quello del Bossuet e dello Schlegel, nei quali predomina affatto l'idea teologica. La continuità storica della rivelazione, nel senso del Lessing, non ha di teologico che il nome; se tu ben guardi, é l'evoluzione progressiva dello spirito umano che sale ad una più alta coscienza di sè. Nell'Herder e nel Bunsen il sovrannaturale che s'interpone, ogni tanto, nei fatti, guasta il concetto scientifico della storia. Quel loro cristia-

neghi affatto l'insidenza delle leggi nei fatti; in tal guisa la legge è una efficacia che i fatti non hanno, e prima di manifestarsi nel tempo si stanno virtualmente segnati in un demiurgo che ne segna il modo del loro apparire cioè la legge. Se investighi i fatti in una mente umana che li contenga in se stessa e li generi, come fa il Vico, l'Hegel, il Buckle, senza dubbio s'è fatto un immenso progresso, giacchè veramente la storia è un prodotto umano;[1] ma non s'è giunti ancora

nesimo, largo e flessibile quanto si voglia, è pur sempre una realtà sovrannaturale, e quindi nella storia c'è sempre l'intervento degli atti creativi. L'Herder vide acutamente la connessione della natura colla storia e l'unità della vita cosmica. Il Bunsen trasformò il cristianesimo in un contenuto simbolico che, rimovendone le parti semitiche, lo accostasse più sempre al genio filosofico e progressivo delle schiatte germaniche. Ma non seppero l'uno e l'altro staccarsi abbastanza dal concetto teologico, e nulla poterono fondare di veramente fecondo nella critica della storia.

[1] Il Vico e l'Hegel, pur tanto diversi fra loro, s'accordano in questo, che cercano nella storia come in un simbolo delle leggi del pensiero. La « storia ideale eterna » del gran pensatore napolitano è una storia fabbricata sopra un disegno psicologico; quelle leggi non rivelano la relazione storica dei fatti ma son formole dedotte *a priori* dalla natura della mente umana. Il Vico possiede una virtù divinatrice che lo infutura di spesso colle scoperte più recenti della scienza ma non costituisce una critica nella storia; ei presente la connessione dei fenomeni storici ma si arresta di troppo alle intuizioni psicologiche. Nell'Hegel c'è un senso più largo e profondo della storia. L'unità della vita cosmica, le relazioni organiche dei fenomeni tra loro, la reciproca insidenza del razionale e del reale, l'evoluzione delle forme storiche in un contenuto più alto di spirito, sono scoperte immense che ci vengono dal pensatore

ad una critica della storia, il mito delle specie stabili s'è trasportato dal mondo fisico al mondo storico. Uno spirito umano o, se pur vuolsi, uno spirito che stia di per sè ed abbia leggi sue proprie, non è una realtà scientifica ma un inganno psicologico. Noi convertiamo il lavoro di mille energie consociate e le molteplici e lunghe evoluzioni continuate dal tempo nell'organismo giunto al suo stato più recente, in una facoltà primitiva ed instantanea; crediamo concreato all'uomo ciò ch'ei conquistossi con una lunga esperienza. Quindi, con un altro inganno peggiore del primo, reputiamo generate da una ragione anteriore ai

tedesco, e spiegano, in parte, l'entusiasmo dei suoi devoti che guardano con disdegno qualunque altra dottrina che si discosti dall'egeliana. Ma quel suo assoluto che si risolve in un'antitesi eterna di se stesso, e trasferisce nella storia una specie di dinamica astratta che disconviene alla infinita complessità dei fenomeni stessi torcendoli a sensi impossibili, che per sottrarre la vita storica ad un atomismo meccanico la costringe in un sistema preordinato, non è che un mito della ragione, nel quale s'ostinano, senza frutto veruno, i credenti superstiti di quell'evangelo del panteismo. Anche il Buckle, quantunque rifiuti il metodo psicologico che trasporta nelle cose le leggi presunte della coscienza, e quindi confessi che la sola realtà dello spirito umano è la storica (*History of Civilisation in England.* London, 1861, T. I, pag. 143, seg.), pure confonde le leggi della storia con le leggi della mente. « A discovery of the laws of European history is resolved in the first instance into a discovery of the laws of the human mind. These mental laws, when ascertained, will be the ultimate basis of the history of Europe. » Il Littrè (Op. cit., pag. 495) vi nota giustamente che l'evoluzione dello spirito umano è storica e non si avvera che col metodo sperimentale.

fenomeni le leggi dipendenti dai fenomeni stessi, non altro essendo che i modi per cui si rivelano.[1]

Fino a qui le dottrine storiche ondeggiarono sempre fra i due poli stabili della mente, il divino e l'umano, accostandosi, più o meno, or all'uno ed or all'altro senza poterne uscire. Quel gran mito dell'assoluto, mummia metafisica del monoteismo europeo già tanto cangiato dai primi concetti semitici, predominò sì a lungo che lo spiccarsene non fu lieve ai più forti intelletti, ed imprime così tenacemente di sè la realtà fisica e storica che i più non sanno figurarsela che a quel modo. Le volontà individuali, benchè relegate lontano, non uscirono affatto dalla natura e dalla storia. E se non si introducono ancora con tanta frequenza nel giro delle cose umane, si colloca nel fondo della natura una volontà divina da cui dipende come da origine prima, e nel fondo della storia una volontà umana che genera i fatti e li sottordina a sè. Ora una critica della storia, come già dissi della natura, sarebbe impossibile quando vi si interponesse un volere ipotetico dal quale dipendessero i fatti. Quel vecchio inganno del « libero arbitrio » rampolla da una falsa psicologia

[1] Th. Waitz (*Antropologie der Naturvölker*, T. I. pag. 386), ragionando di questo organismo concreato che si suppone nello spirito umano, ci mostra che « es ist nämlich nur die factische Continuität der Lebensentwickelung eines Volkes oder Individuums die uns dazu verleitet, diese Entwickelung selbst noch ehe sie wirklich geschehen ist, in form eine Fähigkait als präformit in den träger derselben hineinzudenken. »

che converte un fenomeno dell' organismo in una virtù speciale ed autonoma, ed immagina di sotto al flusso e riflusso degli stati psicologici una coscienza su cui puntano ed in cui si confondono. La coscienza: ecco un mondo, si dice, che fa parte da se stesso, ecco una creazione che non si congiunge a nessuno degli stati anteriori della natura, ecco la libertà verace dello spirito davanti alla quale si spezza ogni necessità di leggi. Il mondo morale sta qui tutto; se la coscienza è un fenomeno dell' organismo, se apparisce e sparisce con lui, se dipende dalle leggi fisiologiche, nè può staccarsene, io non appartengo più a me stesso, il santuario della mia vita è adulterato, io son parte d' un meccanismo immenso che si addentella con le altre ed obbedisce ai ciechi impulsi che le tirano dietro di loro; la libertà, la moralità, la responsabilità, si cangiano in vani vocaboli, e il mio mondo, il mondo dell' ideale, mi ruina sul capo, ed io son fatto un enigma a me stesso.

Querele son queste dolorose ma ingiuste; il sentimento può ribellarsi, come fa pur troppo, alle rivelazioni del vero, ma il vero, presto o tardi, lo vince. Delle due l' una, ben dice lo Spencer:[1] o voi negate la legge e la scienza diventa impossibile, o voi l' accettate e allora è impossibile l' arbitrio. Comunque si aggruppino i fatti, se non

[1] H. Spencer, *Principles of Psycology*. London, 1870, T. I, pag. 503, seg.

avessero altro antecedente che l'arbitrio non potrebbe uscirne una legge stabile, e quindi la scienza storica sarebbe tolta del pari che la psicologica. La psicologia sperimentale e la critica della storia ci hanno già discoperte leggi sicure nei fenomeni umani, e la statistica distese il dominio della legge anche in quei fatti che parevano effetto dell'accidente. Il Quételet discoverse una fisica sociale governata da leggi non meno stabili e non meno certe che la natura.[1] Or come si accorda una fisica sociale ed un arbitrio autonomo? come la legge in proporzioni sicure può determinarsi da un fatto che non ha legge?

Lo Spinoza, l'Hume, il Comte, il Buckle, lo Stuart Mill, Herbert Spencer, il Bain, lo Schopenauer, fra gli altri, provarono che il libero arbitrio è un controsenso che crea problemi impossibili, e nulla spiega intorno le origini vere dei fenomeni umani. Anzi il Buckle vi ritorce contro con larga dottrina le scoperte recenti della statistica.[2] Forse il pensatore inglese andò troppo in là, giacchè la statistica non tocca i grandi problemi della co-

[1] A. Quételet, *La Physique sociale.* Bruxelles, 1861 T. I, pag. 107: « Dans la plupart des phènomenes sociaux qui dèpendent uniquement de la volontè humaine, les faits se passent avec le même ordre et quelquefois avec plus d'ordre encore que ceux qui sont purement physiques. » Vedi pag. 127, seg.

[2] Buckle, Op. cit., pag. 18, seg.; H. Spencer, *Principles of Psycology,* T. III, pag. 503; Stuart Mill, *Examination of. W. Hamilton Phylosophy.* London, pag. 536, seg.

scienza che appartengono alla fisiologia ed alla psicologia sperimentale. La statistica esprime un risultato costante dei fenomeni umani, ma non ne spiega l'origine. Il Quételet stesso, il fondatore della fisica sociale, s'è tenuto molto più di qua del Buckle, e credo un po' troppo di qua, sostenendo che le leggi dei fenomeni umani si rivelano a grandi distanze in cui si perde l'efficacia dell'arbitrio individuale, e quindi non lo sopprimono del tutto ma lo restringono in giro più breve.[1]

A tale sentenza applaudono con gioia que' speculanti che deridevano, fino a ieri, la statistica come usurpatrice dei diritti altrui. Eppure quella sentenza ripetuta da un eminente professore italiano, il Messedaglia, non è che un sofisma. Il resultato, si dice, che dà la statistica è sempre costante, ma le possibilità di quel risultato sono variabili e

[1] Quételet, Op. cit., T. I, pag. 98, seg.: » Ainsi les phénoménes moraux, quand on observe les masses, rentreraient en quelque sorte dans l'ordre des phénoménes physiques; nous serions conduits á admettre comme principe fondamental, dans les recherches de cette nature, que plus les nombre des individus que l'on observe est grand, plus les particularités individuelles, soit physiques soit morales, soit intellectuelles, s'effacent et laissent prédominer la série des faits généraux, en vertu desquels la societé existe et se conserve.... » E più sotto soggiunge (pag. 146,): » Devant un pareil ensemble d'observations faut-il nier le libre arbitre de l'homme? Certes je ne la crois pas. Seulement l'effett de ce libre arbitre se trouve resserrè dans des limites tres-étroites, et joue dans les phénomènes sociaux le rôle d'une cause accidentale. Il arrive alors qu'en faisant abstraction des individus et en ne considérant les choses que d'une maniére générale, les ef-

complesse; la scienza non cerca per entro a quelle possibilità ma ne misura gli effetti; gli effetti son certi ma i possibili incerti. Un gruppo di possibili umani si può consociare e disporre in mille guise diverse, come un gruppo di unità conflate in un numero, comunqne sia vasto; le relazioni dei possibili ti si cangiano ogni tanto, eppure, per quanto le sposti fra loro, il risultato è sempre costante; per ciò le leggi rivelate dalla statistica non tolgono la possibilità degli atti individuali. Ora che altro è mai, si soggiunge, il libero arbitrio se non la possibilità psicologica dei fatti i quali cangiano secondo il tempo, il clima, le schiatte, ma che si consociano sempre in una legge stabile? L'ambiguità d'un tale argomento è visibile troppo perchè non si possa rispondervi: tra un gruppo di fatti e un gruppo di unità non

fets de toutes les causes accidentelles doivent se neutraliser et se détruire mutuellement, de maniére á ne laisser prédominer que les véritables causes eu vertu desquelles la societè existe et se conserve. La possibilité d'établir une statistique morale et d'en déduire des conséquences utiles dépend entiérement de ce fait fondamental, que le libre arbitre de l'homme s'efface et demeure sans effet sensible, quand les observations s'étendent sur un grand nombre d'individus. » L'Herschel in un *Discorso* che precede la *Fisica sociale*, il Messedaglia nella sua prolusione al *Corso di filosofia della statistica*, il Morpurgo nell'opera *La Statistica e le scienze sociali*, consentono nell'opinione del Quételet. A. Gabelli (*L' Uomo e le scienze morali*. Firenze 1871) nei due capitoli sulla *Volontà* e sulla *Coscienza* (pag. 51, seg.), mantiene l'ambiguità del « libero arbitrio », ma l'analisi di quei due fenomeni è condotta col metodo positivo.

v'è la relazione stessa; voi potete moltiplicare quanto vi piace le relazioni d'un numero, ma queste son già determinate sempre da norme inerenti al numero stesso; cangiandone le proporzioni voi non ne cangiate la loro natura, quindi la legge che n'esce è sempre costante perchè circoscritta da relazioni costanti. Ma dai possibili umani se fossero, come dite, un effetto dell'arbitrio, uscirebbero sempre proporzioni incerte, giacchè l'arbitrio, come tale, non dipendendo da nessuno antecedente ma soltanto da sè, non potrebbe dare quello che non ha, cioè un gruppo determinato di fenomeni. Il mondo storico resterebbe sempre in uno stato sospeso, tutto vi sarebbe possibile fuor che la legge la quale non può manifestarsi che da relazioni certe. Per ciò la statistica se non ci spiega l'origine della volontà, ci ammonisce che l'arbitrio non entra nei fenomeni umani.

Una legge dinamica della storia sarebbe dunque impossibile senza la connessione dei fenomeni; e se gli stati diversi del mondo storico non si circoscrivessero dai loro antecedenti, ogni connessione di cause e di effetti sarebbe tolta, e con essa la critica della storia. Or come nell'evoluzione della storia si continua l'evoluzione della natura, benchè in un contenuto più vasto, il concetto di causalità e di finalità introdotto nei fenomeni umani sarebbe un controsenso, poichè rimmetterebbe nella storia quel sovrannaturale che fu sempre cacciato dalla natura. La storia non è una creazione a parte

di un qualche demiurgo che la governi drizzandola ad un fine; le sue trasformazioni non sono l'effetto d'una volontà trascendente che, ogni tanto, intervenga nei fatti e li disvolga a suo modo. Le decadenze e le rinascenze portano dentro se stesse le cagioni del loro apparire; anche là dove la cagione è meno visibile, tu la discopri cercandola in quella somma di relazioni che danno al fenomeno aspetti inesplicabili e strani. Apri gli ipogei della storia, discendi per quei gironi antichissimi tutti disseminati di mondi sepolti, interroga il silenzio di mille popoli spenti, e domanda loro che facciano in quelle tetre dimore, che attendano ancora da quelle lor tombe del tempo; domanda se sappiano perchè furono vivi, se sappiano perchè son morti; perchè si giacciano là mischiati gli oppressori e gli oppressi, gli eroi ed i ladri, i carcerieri ed i martiri; perchè, dopo tanto agitarsi nei flutti dell'esistenza, sien giunti naufraghi insieme ad una spiaggia sconosciuta? E noi perchè vivi dopo loro? perchè ci chiniamo a frugar le relique del nostro passato? è qui forse il segreto della sfinge presente? che vuol dire l'infinita vanità che si rivela nell'infinito progresso?

Se ci fermiamo ai primi aspetti della realtà storica, si manifestano tanto confusi da parere quasi che una volontà capricciosa e sinistra si trastulli a schiacciare le sue vittime, o il cieco accidente le balestri qua e là, senza badare, per tutte le vie della vita e della morte. Se una vo-

lontà individuale predisponesse la storia secondo i suoi fini, lo spettacolo triste degli umani ipogei basterebbe ad accusarla per sempre, e nessuna risposta si potrebbe dare alle dimande della ragione. Ma la storia è un organismo che si genera per leggi sue proprie; ed è un grande inganno l'immaginarvi una giustizia anteriore ed indipendente dal mondo storico, e giudicare i fenomeni umani secondo le norme d'una moralità preconcetta. Diciamolo aperto: la storia è un enigma doloroso se vi si cercano le preparazioni ad un fine trascendente. No: la storia è fine a se stessa nè si fa serva agli inganni del nostro cervello. Con ciò non si vuol tórre l'ideale dal mondo storico, ma quell'ideale è così grande e così vasto, che non saprebbe paragonarsi alle corte velleità del sentimento che tutto misura da sè. La storia è un laboratorio inesausto di potenze terribili e sacre, ogni idea che si scarcera dal seno dei fatti è una conquista nuova, è una rivelazione più vera dell'essere. Molte volte la storia ci pare un'offesa della giustizia, ed il progresso la nemesi delle nazioni che sagrifica per farsi una via; eppure, tra le visibili colpe, la storia del mondo è il giudizio del mondo, come ci canta lo Schiller: [1]

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

[1] Schiller, *Die Resignation*. Sammliche Werke, T. I, pag. 20.

Per ben comprenderla non conviene arrestarsi a quelle violazioni frequenti dell'ordine morale che ci occorrono nei fatti storici, ma guardare a quella più alta e più comprensiva giustizia, in cui finalmente si risolve, a malgrado dei regressi e delle intermittenze, la realtà della storia. In questo senso e con questi limiti mi par vera la dottrina dell'Hegel, che il reale è razionale. La realtà non è qui diversa da quella che descrissi nel primo capitolo; è la realtà per cui si esprimono le potenze ideali ed immanenti dell'essere, ed a cui si giunge dopo una serie di esperienze storiche interrotte da disastri e da lotte; che contiene e compendia in se stessa le più alte energie moltiplicate e trasmesse dall'evoluzione, ed è per ciò razionale; non è un fatto di fuori dal vero e contro il vero ma un fatto che si converte nel vero.[1]

[1] L'equivalenza del fatto col vero nella vita storica è una di quelle intuizioni di genio che son tanto frequenti nell'Hegel. Che altro è mai l'evoluzione, come la intende la scienza moderna e come la descrisse lo Spencer, se non un progressivo generarsi di attività ideali in forme sempre più vaste? La dottrina del Darwin che altro è mai se non la conferma di quella intuizione? le forme organiche le quali prevalgono nella battaglia per l'esistenza son fatti che portano in se stessi la ragione della vita. L'embriogenia fisica e storica dell'uomo è un gruppo di fatti biologici e sociologici prevalsi sugli altri perchè meglio disposti al clima fisico e storico che li conteneva. Gli organi strozzati e impotenti delle flore e delle faune paleontologiche, le nazioni spente degli ipogei storici, rivelano del pari l'indifferenza teleologica della natura e il progresso, più o men tardo, dell'idea per le ruine del tempo. Ma ciò che è produce in se stesso la ragione

Ciò non di meno l'evoluzione storica che si determina per leggi costanti non è solo un equivalente dell'evoluzione fisica. La realtà passando da uno stato ad un altro si trasforma in un contenuto più alto, e la realtà storica sorpassa di tanto la fisiologica di quanto il mondo della coscienza trascende il mondo della natura. C'è dunque una coscienza nella storia, non come la intendono i moralisti, ma come compendio e simbolo di efficienze ideali. Chi potesse discoprire gli stati diversi dell'evoluzione donde uscì la schiattà ellenica nel mondo antico e la germanica nel moderno, e investigasse gli antecedenti del politeismo, del cristianesimo, della rinascenza, s'accorgerebbe di quella maggiore complessità che costituisce un fenomeno storico. Nessuno dirà che da uno stesso meccanismo siensi prodotte le flore e le faune degli ipogei paleozoici e le nazioni più grandi e civili del secolo decimonono. Qui le leggi meccaniche della natura si convertono in leggi più vaste, non hai più un gruppo di moti ma un gruppo di pensieri, non leggi fisiche ma leggi storiche.[1]

Esaminerò un poco, per comprendere veramente che sia una legge storica, due dei più complessi

dell'esistenza, altrimenti non sarebbe apparso, non sarebbe un fatto; ch'è quanto a dire: quel fatto si converte nella sua ragione cioè nel vero. I fenomeni disformi dalla ragione sono accidenti del reale destinati a perire ma non costituiscono la verità del reale.

[1] Una teoria troppo meccanica dell'evoluzione, come sarebbe quella dell'Haeckel, non ci potrebbe spiegare i feno-

tra i fenomeni umani, la decadenza del mondo antico e la rinascenza del moderno. Perchè muore quel mondo e perchè rinasce dopo quindici secoli? come si spiega un'intermittenza sì lunga nella vita storica? perchè le idee che apparvero più tardi perirono allora? perchè quel cristianesimo che tramezza la decadenza e la rinascenza? se l'evoluzione storica è determinata da leggi, che vuol dire il brusco interrompersi del progresso intellettuale colla caduta dell'antichità, ed il suo riapparire dopo tanto intervallo di tempo, dopo tanti disastri sociali, e dopo l'ecclissi che la ragione patì nel medio evo?[1] se l'antichità conteneva in se stessa il germe di nuove evoluzioni perchè quel germe si rimase impotente? perchè, in luogo del-

meni più complessi del mondo storico. Nel cervello umano vi è qualcosa di più che un gruppo meccanico; la vita vi arrivò ad uno stato più alto nel quale il meccanismo non è spento, ma non è più solo nè primo. C'è il contenuto storico che sorpassa la materia.

[1] A. Comte (Op. cit., T. V. seg.) e Littrè (*Etudes sur les Barbares*. Paris, pag. 382, seg.) giustificano il medio evo quasi che abbia generato la rinascenza trasmessagli dall'antichità. Non mi sembra probabile. Le parti vive e feconde dell'antichità rimasero latenti ed interrotte nel medio evo, e ben lungi dall'avere generato la rinascenza, questa non fu che reazione contro di lui. È poi strano abbastanza che si voglia vedere il progresso in un tempo in cui prevaleva lo stato teologico; nè s'intende per qual modo la ragione sarebbe potuta arrivare allo stato positivo della rinascenza, saltando via l'intermezzo dello stato metafisico. Il medio evo, per sè, non poteva generare la rinascenza, e ci è d'uopo cercare altrove l'antecedente vero di quel fenomeno.

l'evoluzione organica e progressiva, vediamo lo strano interporsi d'influssi stranieri che l'arrestano ad un tratto ritorcendola a ritroso di sè? se la vita storica è predisposta in una mente eterna che la vagheggia in se stessa prima che si mostri nel tempo, non poteva tenere un modo più razionale di quello che tenne? a che tante ruine fra una decadenza ed una rinascenza? Lasciando l'evoluzione a se stessa quelle ruine si sarebbero potute evitare, giacchè vennero appunto dallo interporsi d'un mondo diverso e men razionale, che sospese il progresso delle idee le quali si trasformavano poco a poco e strozzò gli organi della vita. Il medio evo è un fenomeno scuro e inesplicabile, la legge di quella lunga intermittenza intellettuale ci sfugge se noi la cerchiamo in una finalità trascendente di cause e di effetti. Eppure la legge v'è: segnata e, se pur vuolsi, predisposta negli antecedenti di quel mondo stesso che si cangiava a quella guisa. La critica quindi dee cercare lì, e scoprirvi le forme dell'evoluzione storica.

Nel mondo antico c'era una contradizione latente ma certa che rendeva impossibile, a lungo andare, l'euritmia organica della vita progressiva ed una. Il politeismo su cui tutta puntava la società pagana, era la religione di una città, la religione di Atene e di Roma. Fino a che si tenne nell'orbita, per così dire, pagana ed ellenica, creò il mondo più estetico della storia; ed oggi ancora quel paradiso olimpico di deità raggianti di gio-

vinezza immortale ci sembra l'evangelo della bellezza. Ma da una parte il progresso filosofico della ragione, eccitato dai miti stessi, e dall'altra il trasformarsi del sentimento religioso, vi creavano un dissidio che lo cangiava più sempre dai primi concetti. Quindi l'evoluzione storica del politeismo fu scissa in due parti: l'una lo attirava più sempre nel misticismo orientale, l'altra lo accostava ad una intuizione più vasta della natura, facendogli divinare i fenomeni sotto gli Dei, e sotto i fenomeni le leggi. Nell'un modo e nell'altro il politeismo era di per sè destinato a spostare il suo centro ed uscire della via propria. L'elemento ascetico, già cominciato col platonismo, lo traviò nell'orbita nuova del cristianesimo;[1] l'elemento scientifico lo avrebbe introdotto nella grande orbita del mondo moderno.

Ora delle due evoluzioni prevalse la men razionale, perchè più affine allo stato psicologico di quel tempo già penetrato dal misticismo orientale,[2]

[1] E. Havet, *Le Christianisme et ses origines*. Paris, 1872, T. I, pag. 205, seg. Vedine le giuste osservazioni sulla misticità del platonismo.

[2] Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, T. I. pag. 115, parlando del misticismo che già prima del cristianesimo prevaleva non solo nell'oriente ma nell'occidente, soggiunge: « C'est qu'une même domination, et, il faut le dire, une commune misère rapprochent et réunissent tous les peuples. Partout la vieille société se meurt d'épuisement et se fatigue; partout elle aspire au repos, et désespère de le trouver dans ces tristes cités, agitées par l'anarchie et ruinées par la conquête. »

e con essa prevalse quella demenza di febbri ascetiche le quali convertirono in poco d'ora il più bel mondo eroico della vita in un cimitero di anacoreti. Al poema della natura successe la tetra epopea d'oltretomba, alle leggi immanenti ed eterne della realtà la predestinazione atroce d'un Dio sconosciuto; il grande lavoro scientifico che si era fatto, da Democrito a Lucrezio, fu interrotto, e i germi fecondi che l'antichità ci aveva trasmessi, rimasero soffocati in quello stato sociale tanto disforme dalla ragione.[1] L'intermittenza del medio

[1] Zeller, *Die Philosophie der Griechen.* Tübingen, 1862, T. I. Vedine specialmente pag. 94, seg. Nel politeismo v'è l'euritmia fra la natura e lo spirito, nel cristianesimo l'antinomia. La grande querela tra Sant'Agostino e Pelagio non era un accidente ma significava due mondi in pugna fra loro, la natura e la grazia (Ch. F. Baur, *Die Christliche Kirche von Anfang der Vierten bis zum ende des sechsten Jahrhunderts.* Tübingen. Vedine pag. 123, seg., sullo svolgimento storico del pelagianismo). Prevalse la grazia che dominò per tutto il medio evo in cui la natura fu vinta. Nella rinascenza prevalse di nuovo la natura, benchè la reazione gianseniana di Porto Reale tentasse di ricacciare il mondo moderno nella teologia di San Paolo e di Sant'Agostino. (Sainte-Beuve, *Port-Royal.* Paris, 1867, T. II, pag. 92, seg.) Il cristianesimo non creò, come si ripete da molti, » l'individualismo, » giacchè, per se stesso, era il più compiuto sagrificio della natura davanti alla grazia. Per ciò la ragione, la coscienza, il progresso civile dell'uomo, riuscirono alla tetraggine del misticismo gianseniano, il più fedele interprete del dogma ortodosso. L'entusiasmo ascetico, la sete di martirio, la poesia della morte, son fenomeni usciti di là. Ma l'individualismo moderno nulla tien di comune con essi, ed è piuttosto una reazione profonda contro di essi. Il Balmes (*El protestantismo comparado con el catolicismo en sus*

evo era l'effetto necessario di questo, per così dire, letargo delle idee che, non potendo operare nella vita storica, aspettavano uno stato sociale diverso che le ridestasse e le ripropagasse nel mondo. Ciò avvenne a punto nella rinascenza per cui le parti vive e immortali dell'antichità ripenetrarono in un mondo più disposto a riceverle. L'uomo, lacerata la carta fantastica del medio evo, ritornò con un senso più limpido e più largo alla verità sana della natura,[1] e l'evoluzione sospesa e maleficata da influssi stranieri ritrovò finalmente

relaciones con la civilisacion europea. Barcellona, T. II, c. 20, 21, 22) attribuisce del tutto al cristianesimo la formazione dell'individuo moderno: « El cristianismo fue quien grabò fuertemente en el corazon dell' hombre quel el individuo tiene un destino immenso que llnar, y que es para el un negocio proprio, interamente proprio, y cuya responsabilidad pesa sobre so libre albedrio. Esta importante verdad ha debido de contribuir poderosamente a dispertar èn el hombre un sentimiento vivo de sa personalidad. » Ma l'individualismo moderno è ben altro da quella coscienza mistica creata dal cristianesimo sulle ruine dall'umana dichiarata impotente. Ciò è tanto vero che il mondo moderno comincia dove finisce il mondo mistico del medio evo; e furono ben più profonde e più storiche di quelle toccate dal pubblicista spagnuolo le cause di un tal fatto.

[1] I. Burckardt, *Die cultur der Reinassance in Italien.* Leipzig, 1369, pag, 139: « Die Bildung, sobald sie sich von der Phantasienwelt des Mittellalters losmachen wollte, konnte nicht plötzlich durch blose Empirie zur Erkenntnitz der physichen und geistiger Welt durchdringen, sie bedurfte eines Führers und als solchen bot sich das classische Alterthum dar mit seiner Fülle obiectiver evidenter Wahrheit in allen Gebieten des Geistes. »

se stessa nel mondo moderno. Qui non v'è mestieri di cercarvi nessuna finalità preconcetta; l'evoluzione storica s'è fatta così perchè gli antecedenti erano tali; sarebbe stata diversa con antecedenti diversi.

Qual modo ha dunque tenuto la critica per discoprire la legge d'uno de' fenomeni più complessi della storia? non altro da questo: notare l'antecedente del fenomeno, esaminarne la dinamica interna, misurando le efficienze sociali che ne formano il clima storico, e investigare in qual guisa quell'antecedente doveva risolversi sotto l'influsso di quelle efficienze. Giacchè la legge è lì tutta, cioè nel come uno stato si trasforma in un altro. La realtà, qualunque forma riceva, è un gruppo di relazioni; non è una quantità fissa, circoscritta, separata dalle altre, ma una quantità mobile di energie che si congiungono insieme in un tutto organico. A dir breve: il fatto non è ma diventa. In questo senso l'intuizione dell'Hegel è giusta. Ma il diventare dei fatti non si dirompe in quelle contradditorie nelle quali il gran pensatore tedesco circoscrive l'evoluzione storica. Compiuta che sia, non ritorna più dietro se stessa nè ripete il suo corso in una specie di orbita eterna, come s'immagina il Vico; le intermittenze frequenti se ci mostrano lunga e dolorosa la gestazione della vita storica, ci mostrano del pari che, attraverso gli ostacoli, si va

compiendo, e che un aborto del tempo è impossibile.[1]

La critica della storia che ne investiga gli aspetti diversi con una intuizione larga e serena, somiglia ben poco a quella critica angusta e battagliera che s'avventa sui fatti torcendoli a condanna o a difesa di idee preconcette. La storia, come l'intende la scienza, è una realtà scettica, ch'è quanto a dire, una realtà cui rimangono sconosciute e indifferenti le misere guerre dell'umano egoismo. Volete comprenderla? non vi mettete improvvidamente attraverso di lei, non lasciate che il fumo della terra la intorbidi alla vostra ragione. È una gran petulanza lo starvi sempre a sillogizzare sulla storia; ella non vi ode e va innanzi per la via de' suoi fati. Credete voi che la commovano i vostri dogmi d'un giorno? credete voi che si fermi per ascoltar le querele d'una falsa giustizia? La storia è una realtà sacra e terribile come la natura, nè bisogna accostarvisi con interrogazioni superbe; l'unico modo di intenderla è quello di rassegnarsi virilmente alle sue leggi. L'essere migra in se stesso, e in queste migrazioni perpetue si manifesta e si compie.[2] Ei

[1] F. Lamennais, *Mélanges philosophiques et politiques.* Paris, 1836, pag, 267: « Le temps peut avoir des couches laborieuses, mais il n'avorte jamais. »

[2] È il senso lucreziano e spinoziano dell'essere (*De Rer. Nat.*, V., v. 830):

. . . . . omnia migrant,
Omnia commutat natura et vertere cogit.

vien da lontano e va lontano, il suo tempo si radica nell'eterno come la sua vita. Ha l'infinito dinanzi da lui, l'infinito dopo di lui; il presente non è che il passato che s'infutura. Nella storia si rivelano le potenze più ideali e più vere dell'essere; cercatele, contemplatele, conformatevi ad esse ed in esse. Allora anche l'atomo vostro parteciperà della vita del tutto, e cangerassi in un valore di spirito. Che vorreste di più? vorreste spezzare la salda concordia delle cose, e fare dell'atomo vostro il centro dell'infinito? Non v'accorgete che quel pensiero ripugnante alle leggi della realtà storica è pur l'effetto delle leggi stesse? perchè disfare il lavoro dei secoli? perchè divellervi dalla vita profonda dell'universo?

Ciò risponderei a' sillogizzanti superstiti del medio evo a cui lo scetticismo mette ribrezzo, senza sapere veramente quello che sia. Per essi è uno spettro gittato sulla via dolorosa del dubbio, davanti al quale ogni speranza esterrefatta si fugge. Eppure, se cercassero meglio, vedrebbero costoro che lo scettico è più sano e più saggio di tutti gli speculanti e di tutti i mistici, e ch'ei solo possiede il segreto di quella pace ch'è frutto di sapienza vera. Si dirà saggio colui che sforza le cose

Il professore Kuno Fischer (*Geschichte der Neue Philosophie*, T. I, 2, pag. 284) ci spiega mirabilmente che: « Die subtanz (secondo lo Spinoza) athmet in den zahllosen attributen das unendliche Weltleben. »

a suo modo, ribellandosi alla storia che maledice perchè non comprende?

Lo scettico interroga pacatamente la sfinge che gli sta innanzi, nè vi si butta addosso con l'impeto d'un Edipo affannoso, perchè sa che a quel modo non la vincerebbe. Ei le va d'intorno con fini accostamenti e, a lungo andare, la coglie e la domina. Nè la vittoria stessa lo esalta, e sorride di quell'ideale ch'ei cerca con la fiaccola in mano per la via della vita. Anche avviene ch'ei crolli il capo qualche volta e sospiri, ma senza lagrime, persuaso già che le cose non cangiano da ciò che sono. La sua melanconia non è querula e molle come di spirito esausto, ma riposata e dolce come di chi assaggia tra le ombre della carne l'epoptea dell'intelletto redento. Quella fede rabbiosa che si afferma sfolgorando anatemi, quel dolore chiuso di ribellioni in cui si strazia l'intelletto, quella irrequietezza che va dall'entusiasmo all'abbattimento, quella inerzia spensierata che si culla fra il sì e il no come ad un vento leggiero, gli paiono miserie della ragione inesperta ed acerba. Ei misura le cose da una tranquilla sommità dove non arrivano i flutti del dubbio; la sua contemplazione vi si piega a mo' di giunco agli urti dell'onde. Non maledice a nessuno; anche la demenza, se può contristarlo, non gli dà scandalo, ben sapendo che più d'una volta è necessaria al trionfo del vero che adora. Giacchè, pur esso, lo scettico è un adoratore di spirito; l'esperienza

che trasforma la realtà fisiologica in realtà storica non è parte « d'un infinita illusione »[1] che aggiri dentro di sè le creature sonnambule. No: l'illusione è la poesia necessaria del cervello in cui l'essere s'infutura, creandovi le forme più alte del pensiero che nessuna forza distrugge, perchè solo è la forza di tutti, che non muore nè può morire, perchè solo è la vita di tutti.

[1] Sainte-Beuve, *Port-Royal.* Paris, 1867, T. VI, pag. 243. Vedine la sua stupenda conclusione da scettico.

CAPITOLO IV.

IL NUOVO METODO

Il metodo sul quale si fonda la critica moderna non sarebbe potuto apparire, nè si sarebbe compreso di fuori dalle scienze naturali. La connessione di questo metodo col concetto del mondo non parmi ancora abbastanza avvertita; non è un portato della logica ma della storia, il che è ben diverso, giacchè l'una sillogizza i possibili, l'altra organizza i fenomeni. Se il nuovo metodo fosse potuto uscir dalla logica, sarebbe inesplicabile come gl'intelletti migliori dell'antichità non l'avessero trovato prima di noi. In ogni modo apparirebbe un fatto accidentale senza addentellati col prima e col poi delle cose. Ora l'evoluzione ch'è la legge della natura si trova essere del pari la legge della storia. Tra il concetto moderno di evoluzione e l'antico di creazione c'è un'abisso, e già si può dir veramente che lo spirito umano abbia cangiato i suoi poli. Esaminiamo dunque

più addentro la connessione del metodo moderno col concetto del mondo moderno.

Lo Strauss, in un libro[1] combattuto per fini opposti dai teologi e dai filosofi, e che segna non una caduta, come si disse, ma un grande progresso della sua mente, ci mostra che il nuovo metodo introdotto nella scienza corrisponde al nuovo concetto della realtà. Domandate a coloro che intellettualmente son fuori della scienza, cioè pur troppo, alla maggior parte degli uomini, l'origino delle faune e delle flore viventi, e vi rispon-

[1] D. Strauss, *Der Alte und der neue Glaube.* Bonn, 1873, pag. 219. Il professore A. Vera presumendo di confutare quell'opera, da me toccata più volte, la chiamò una « decadenza » dello Strauss. Il che si spiega assai di lieve. Per il Vera tutto ciò che si stacca dal sistema egeliano, è una decadenza; la verità sorge o tramonta da quell'unico orizzonte. Chi è con Hegel sta nel vero, chi è contro di lui sta nel falso. Ma la critica moderna omai più non bada a quell'impenitente apostolo d'un dogmatismo impossibile. E ben poco gli giova il molto strepito d'un qualche discepolo che giura di seconda mano le affermazioni del maestro, e paragona con quella dello Strauss un'opera superficiale dove non sai se sia maggiore l'ignoranza delle scienze biologiche, o il difetto di senso storico, o lo spregio stizzoso gittato su uomini e cose. Il Vera deride, senza comprenderla, la dottrina del Darwin; ei si fabbrica un cristianesimo che discorda su tutti i punti con quello che s'è fatto nella storia; ei sforza i dogmi a concetti che non ebbero nè possono avere. Eppure si crede di aver disfatto lo Strauss e con esso gli studi immensi della teologia scientifica della Germania sulle origini del cristianesimo. E si vorrebbe che gl'Italiani studiassero qui il problema religioso del mondo moderno, e si sobbarcassero tutti al battesimo egeliano, per entrare senza contrasto nel paradiso poco invidiabile dell'assoluto!

deranno che ciascuna appartiene ad una creazione distinta. che quei gruppi di cellule e di organi per cui si dirama e si manifesta la vita nelle mille sue forme, uscirono già fatti ed interi; che quindi l' embriogenia dei viventi è sempre la stessa e non fa che ripetersi nel tempo. Le potenze, lo sviluppo, le forme degli organi, son già concreate virtualmente cogli organi stessi, e disposte ad un fine voluto. Domandatene alla scienza moderna, e vi risponderà che gli organismi non uscirono interi ma si formarono poco a poco ed a lunghi intervalli di tempo; che quella che ci sembra una creazione istantanea è il lavoro accumulato di molti secoli; che quegli istinti che paiono radicati nell' uomo son le attitudini ereditate e trasmesse allo stato di abiti fatti; che gli organi più complicati sono l' effetto di esperienze anteriori che da rozzi embrioni giunsero, attraverso pericoli immensi, alla forma recente, la quale non è nè la migliore nè l' ultima. Or dunque da due concetti tanto opposti della realtà non può generarsi un metodo stesso d' investigare: l' uno ci darà il metodo subbiettivo e ipotetico degli antichi, l' altro il metodo obbiettivo e scientifico dei moderni; l' uno cercherà nella ragione le leggi delle cose, l' altro cercherà nelle cose le leggi della ragione[1]. Ora il metodo che

[1] Un metodo che move dal pensiero per arrivare alle cose, è un metodo falso e quindi impotente. È falso giacchè va, per così dire, a ritroso delle formazioni storiche del reale,

non corrisponda col reale non potrà mai discoprirlo; è quindi l'equivalente della realtà stessa interrogata e compresa.

Un moderno cerca altrimenti da un antico, perchè vede e comprende le cose altrimenti. Nel mondo psicologico s'è discoverto un continente nuovo, e vi si ritrovò un gruppo di strati sovrapposti l'uno a l'altro, e di là da quegli strati un'altra realtà più lontana che si perdeva nelle sedi riposte dell'organismo. Ciò che conoscevamo finora di noi stessi, erano poche cime inuguali

imaginandolo come un riflesso del pensiero, mentre il pensiero è un fenomeno della storia, nè sarebbe possibile di spiegarlo fuori di lei. È impotente perchè non producendo in se stesso il reale, non può discoprirlo. Quello che v'ha di reale nel pensiero gli vien tutto dall'evoluzione storica. Voi potete sillogizzare in eterno i vostri pensieri, non ne spremerete mai una legge scientifica del reale. La scienza lo discopre perché lo ripensa; nè può ripensarlo se non riproducendolo com'è. L'equivalenza del metodo con la realtà è condizione necessaria per discoprirla, e il metodo allora solo diventa efficace quando corrisponde alle cose. Le scienze fisiche ci diedero un concetto del reale ben diverso da quello che s'era fabbricato per tanti secoli la fantasia filosofica; ed introdussero un rivolgimento profondo nel metodo che prima si fondava tutto sulle idee ed ora si fonda sui fenomeni. S'è finalmente veduto che una realtà di fuori dal fenomeno é un sogno; che le idee stesse sono il prodotto del fenomeno che le contiene, ed a chi sa interrogarlo le rivela. Il Littrè (*A. Comte et la Philosophie positive.* Paris, 1864, pag. 105) nota giustamente che il positivismo ricostruisce « l'unità soggettiva » dappresso all'« unità oggettiva. » Ma non basta: conviene che l'una corrisponda con l'altra, e vi sia compenetrazione organica d'entrambe, altrimenti il metodo non è fecondo.

sorte qua e là dalle profondità dell'abisso che portavamo, senza saperlo, dentro di noi.[1] Quelle tre o quattro idee nelle quali si compendiava la nostra picciola storia, ci stavano innanzi mute e quasi attonite di se stesse, perchè non potevano dirci nè il come nè il donde della loro origine. E noi, trovandocele sempre lì, non sapendo spiegarcele, le abbiamo tenute parte concreata allo spirito. Sentivamo veramente ch'esse non erano un effetto nostro e, per quanto si distendesse la riminiscenza di là dal flusso e riflusso delle sensazioni presenti, non potevamo immaginare uno stato in cui la nostra coscienza si manifestasse senza di loro.

Ora uno spirito siffatto è impossibile per la critica moderna; essa non lo comprende più a quel modo nè vi cerca in quel modo. Siccome noi sappiamo che quest'organo della mente s'è fatto, pur esso, poco a poco come tutti gli altri organi del corpo, così vi cercheremmo indarno una legge predisposta ed eterna che non ha nè può darci. Non v'ha leggi proprie al pensiero di fuori dalla storia in cui si fa e si compie. Il metodo psicologico, qualunque forma riceva dal Vico al Buckle, non potrebbe condurci ad una legge storica. Certamente il metodo del Vico è molto più viziato di criterii psicologici che quello del Buckle; l'Inglese rifiuta, in gran parte, il razionalismo

[1] H. Taine, *De l' Intelligence*. Paris, 1870, T. I, pag. 337.

astratto dell'Italiano,[1] ed ha un senso del fatto più penetrante e più comprensivo; pur l'uno e l'altro investiga nella storia le leggi della mente umana. Ma se la mente umana è un fenomeno della storia, nè si rivela e si organizza che in essa

[1] Lasciando stare il sovranaturale che il Vico interpone ogni tanto nella « Scienza nuova; » il concetto ch'ei si fa della storia non corrisponde alla realtà delle cose. Per il Vico la storia è un vasto simbolismo dello spirito; ei vi registra le sue leggi, e noi discoprendole non facciamo altro che rifabbricarne coi frammenti disseminati nel tempo l'organismo anteriore a tutti i fenomeni e cagione di essi. Tanto è ciò vero, che il filosofo napoletano imaginava di poter costituire le leggi ideali di una storia eterna, dedotte da que' suoi assiomi psicologici che ne sarebbero i fattori anticipati. Ora un tal metodo repugnante alla realtà storica del pensiero non è scientifico; poteva condurre lo stupendo intelletto del Vico a grandi divinazioni, ma non a fondare una scienza nuova. Egli non comprese l'evoluzione della mente, vi suppose un organismo che sta di per sè, con leggi proprie le quali si trasferiscono per entro ai fenomeni; il fenomeno non genera l'idea dal suo seno ma la riceve da una realtà trascendente. Quindi l'esperienza del Vico non é scientifica, non contiene in se stessa la ragione del fatto, ma simboleggia il mondo ideale che in lei si riflette; la storia fenomenica è un frammento, la storia ideale è l'organismo compiuto. A dir breve: il Vico non comprese che una mente di fuori dall'evoluzione storica è impossibile; e che l'esperienza non è il simbolo ma l'organo delle idee. Anche il Guizot nella sua *Histoire de la Civilisation Européenne* non comprese l'evoluzione storica dei fatti. Vi trovi l'analisi precisa e qualche volta profonda degli elementi speciali della coltura europea, ma vi cercheresti indarno la loro connessione interna; non si leva mai disopra a quello che io chiamerei atomismo storico. Ti porge i gruppi meccanici ma gli sfugge del tutto la legge dinamica della storia.

e per essa, quella presunta unità si risolve in gruppo di stati storici del cervello.

Da ciò si deduce che il metodo speculativo è un controsenso, giacchè suppone un organismo dello spirito di fuor dalla storia, e converte in tante specie stabili e concreate nell'uomo le forme ideali che si sottraggono all'esperienza individuale per questo che si trasmettono agli organi come esperienza di molti secoli e di molti cervelli. Un tal metodo che non riesce a nulla, che non ispiega nulla, che non conosce nemmeno se stesso perchè si fonda sopra una falsa immagine della realtà psicologica, ci è d'uopo gittarlo via come un vecchio stromento che dà suoni scompigliati e discordi. Volete dunque comprendere i fatti, discoprirne le leggi? Non fermatevi dentro voi stessi, non interrogate la vostra coscienza; la realtà piena di noi non è circoscritta a quello stato recente che ci apparisce alle sommità; convien che discendiate giù giù nelle parti inconscie[1], ed investigarne, per così dire, tutta, organo per organo, l'embriogenia storica. Il psicologo quando interroga la sua coscienza, crede di avere toccato il fondo di se stesso, e che di là non vi sia più nulla da scoprire; per lui la coscienza è un mondo che sta di per sè, anzi costituisce tutta la realtà dello spirito. Eppure ciò che ne afferriamo colla

[1] H. Mausdley. *The Physiology of Mind*, London, 1876. Vedine tutto il capitolo primo.

coscienza è ben picciola parte di ciò che si stende di là da essa ed appartiene alla storia. Investigando la storia noi non usciamo veramente di noi[1] ma vi penetriamo più addentro, visitiamo i nostri gironi più intimi, ne discopriamo i frammenti sepolti nel tempo. La storia non è parte accidentale dell'uomo, è, come già notai, il clima nel quale s'è fatto per una vasta embriogenia; i diversi organi appariscono ciascuno a suo tempo modificati dagli altri. E come in ogni strato degli ipogei paleozoici si ritrova un gruppo di flore e di faune che risponde al suo clima fisico, del pari in ogni strato degli ipogei dello spirito si ritrova un gruppo di idee che risponde al suo clima storico.

Quando si dice: io sento il mio mondo dentro di me, e questa coscienza che ne ho è a punto la mia realtà vera, si dice una grande incognita e nulla più. Come? in quel flusso e riflusso di sensazioni di cui s'accorge il vostro cervello, credete voi che stia tutta la realtà dello spirito?

[1] Il Descartes sdegnava la storia come impotente a scoprire le leggi del pensiero e gli sarebbe parso di uscire di se stesso investigandola. A che dunque faticarsi inutilmente cercandole dove non sono? che può insegnarci il passato sul nostro presente? tra l'uno e l'altro c'è un abisso; la certezza la portiamo dentro allo spirito che si pensa e si interroga; ripensando il nostro mondo interno possiamo restaurare una storia più vera e più organica dei mille frammenti disseminati su tutte le vie del passato. Errore immenso fu questo del Descartes, che corruppe da capo a fondo la speculativa moderna, e partorì quel sonnambulismo filosofico dal quale non è per anche uscita.

Ma sapete voi che sia veramente il contenuto della vostra coscienza? sapete voi quanti mondi cospirino in una sensazione anche sola? quando essa traversando senza naufragare le vie pericolose degli organi, approda ad annunciarsi al vostro cervello, ed ei la registra in se stesso e la scocca, come orologio vivente del tempo, nella coscienza che nasce e s'afferma per lui, sapete voi ciò che s'è fatto in quel punto? [1] interrogaste voi quei laberinti per i quali si rigirò nuotando sconosciuta di sotto alle correnti dei centri nervosi? Ora giunge al cervello con la sicura velocità di chi omai conosce le sue vie, vi si disegna, vi si imprime, rivegliandovi una folla di attività fisiche e chimiche che per lo innanzi si stavano addormentate e chiuse in una specie di letargo organico; e queste a vicenda risvegliano una folla di attività ideali che obbediscono pronte alla voce del tempo che le chiama e le sceglie di fuor dal turbine ardente di vita che circola per ogni organo, per ogni nervo, per ogni cellula; e le idee, moltiplicando l'energie fisiche che le han generate, esercitando con moto più intenso e più vasto il cervello, ne rinforzano la capacità, ne slargano le circonvoluzioni profonde, tanto che poco a poco vi si fa l'equivalente ideale del progresso storico. Ma il mondo non fu sempre quale oggi è. In esso v'è un prima ed un poi, v'hanno gli or-

[1] Herbert Spencer, *Principles of Psycology*. London, 1850, T. I. pag. 418, seg. Vedine tutto il capitolo terzo.

gani antichi e v'hanno i nuovi, ve n'ha di vivi e ve n'ha di spenti.

Or sono a punto gli stati diversi ch'è d'uopo cercarne, se si voglia comprendere come s'è fatto quel mondo. Gli abiti dell'organismo educato dalla esperienza dei sensi che si chiamano « le categorie della ragione, » appartengono ad uno stato molto recente dell'embriogenia storica. Il gran pensatore germanico, che ne investigò la costituzione, non s'accorse che era pur essa l'effetto dell'esperienza[1]; e che certamente in un cervello

[1] Ch. Darwin, *The Descent of Man.* London, 1871, T. I, pag. 101, dove, togliendolo dal libro del professore Bain (*Mental and Moral science,* 1868, pag. 722), cita un frammento di lettera dello Spencer ch'ei chiama giustamente « il nostro grande filosofo ». » I believe that the experience of utility organized aud consolidated through all past generations of the human race have been producing corresponding modifications, which, by continued transmission and accumulation, have become in us certain faculties of moral intuition, certain emotion corresponding to rigt and wrong conduct, which have no apparent basis in the individual experiences of utility. » Se ciò vale per le formazioni morali che paiono per la loro natura stessa più lontane da ogni esperienza, tanto più vale per le formazioni intellettuali. Lo Spencer (*Principles of Psycology,* T. I, pag. 470) nota profondamente: « Corresponding to absolute external relations, there are established in the structure of the nervous system absolute internal relations, relations that are potentially present before birth in the shape of definitive nervous connexions; tbat are antecedent to, and independent of individual experiences; and that are automatically disclosed along vith the first cognitions. And, as here understood, it is not only these fundamental relations which are thus pre-determined; but also hosts of other relations of a more or less constant kind, which are congen-

dell' età paleolitica non vi erano ancora quegli abiti ideali già fatti nel cervello di un Kant. Il meccanismo della mente è come il meccanismo dell' occhio; l' intuizione che ci pare istantanea s' è venuta via via formando dall' esperienze di tante generazioni che l' anno condotta a quel punto. Quell' organo non è uscito virtualmente intero da una volontà creatrice che l' abbia radicato nel corpo; ci par nato da ieri ed era contemporaneo delle flore e delle faune sepolte da mille secoli.[1] Nè basterebbe il fermarvi alle sole esperienze umane, che sarebbero troppo recenti, vi convien penetrare più giù fino all' embrione antichissimo d' un' ascidia, in cui l'organo spunta appena nell' irritarsi inquieto d' un nervo che domanda le vie della luce. Per ciò la forma così complicata dell' occhio moderno che ci sembra l' effetto di una causa esteriore che l' abbia preparato e disposto con arte stupenda, è il lavoro accumulato di generazioni infinite che convertirono la rude virtualità d' un sol nervo in un gruppo di moti più vasti e più

itally represented by more or less complete nervous connexions. But the pre-determined internal relations, though independent of the experiences of the individual, are not independent of experience in general; they have been determined by the experiences of preceding organisms. » Ch. Darwin, *On the Origin of Species*. London, 1809. Vedine tutto il capitolo settimo. E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, pag. 636, seg.

[1] E. Haeckel, Op. cit., pag. 634. Ch. Darwin. *The descent of Man*, pag. 205, seg.; D. F. Strauss, *Der Alte und der neue Glaube*, pag. 219, seg.

ricchi di abiti organici. Del pari l'organo della mente, senza misura più vasto perchè più penetrato di energie ideali, s'è disviluppato nel tempo; perciò secondo che tu discendi negli strati arcaici della storia, non vi trovi quelle facoltà che si rivelarono più tardi. Il deforme nei sentimenti si fa più manifesto se ti avvicini alle origini; e se giungi a più bassi termini dell'umanità primitiva, scompare affatto ogni ideale, rimanendovi la cieca bestialità dell'istinto che scoppia dall'organismo ancora inesperto.[1]

Se dunque lo spirito umano s'è fatto poco a poco e conviene investigarvi, per comprenderlo, non una specie stabile separata dagli organi, ma un gruppo di stati ideali che si succedono l'un l'altro; ne viene un nuovo criterio per ben misurare la verità delle idee, ch'è quanto a dire il « tempo storico. » Più volte m'è occorso di nominarlo, ma ora è d'uopo circoscriverlo meglio e definirne la natura. Qui non si ragiona di quella mummia dell'astrazione alla quale i filosofi han posto il nome di tempo; e quando io accenno ad un tempo delle idee, non intendo certamente le idee platoniche nelle quali non entra nè moto nè vita nè progresso, campate come sono in un mil-

[1] I. Lubbock, *Prehistoric Times*. London, pag. 571, seg. *Origin of Civilisation*. London, 1870, pag, 278; G. B. Tylor, *Early History of Mankind*. London, 1863, pag. 135, seg. Ch. Lyell, *The Geological Evidences of the Antiquity of Man*. London, 1863, pag. 192, seg.; Darwin, *The Descent of Man*, pag. 34, 69.

luogo remoto da ogni sensibile. Il tempo di cui ragiono, è quello che si fa nella storia e per la storia, ed esprime gli stati dell' evoluzione ideale. Quindi ei porta in se stesso le idee, perchè porta in se stesso virtualmente la realtà piena dell' essere che non vive che in lui, nè si manifesta che per lui. Fra il tempo e l' essere c' è, per così dire, insidenza reciproca, e sono tanto compenetrati l' un l' altro, che se tu recidi il tempo dall' essere, recideresti con esso gli organi della sua vita ideale, ed ogni progresso sarebbe impossibile. Le scoperte ideali non si fanno d' un tratto; non puoi spostarne a tuo talento il tempo, nè trascorrere d' una in un'altra saltandone gl' intermezzi.[1] Qualunque idea

[1] Il tempo storico, a dir proprio, costituisce la dinamica delle idee, e ci spiega la gerarchia delle scoperte scientifiche. Non v' è forza di genio che valga ad anticipare una scoperta quando il tempo storico non l' ha maturata nel suo seno. Usciamo di metafora. Perchè le scienze storiche appartengono ad uno stato più recente dello spirito umano? perchè una critica della storia sarebbe stata impossibile prima d' una critica della natura? perchè un uomo di genio, come Platone, non avrebbe potuto anticipare di ventidue secoli, nel suo *Cratilo*, la grammatica comparata del Bopp? perchè sillogizzando sui tipi fonetici rasenta, non di rado, le nuove teorie filologiche, ma non arriva mai ad una legge come quella, a cagion d' esempio, dello spostamento dei suoni « Lautverschiebung » discoverta da Giacomo Grimm? Non certo perchè gli mancasse la potenza dell' intelletto ma perchè non aveva il senso della realtà storica, cioè il senso di quel gruppo di relazioni più vaste che costituisce la vita dei fenomeni umani. Gli mancava l' educazione critica che possiede il cervello moderno, e lo fa più disposto a penetrare l' evoluzione dinamica delle idee.

non è un valore fisso che stia di per sè, ma si determina da relazioni anteriori, ed è tanto connessa con le altre che tu non puoi spiccarla via come un fatto organico che si mova per leggi sue proprie e si dirizzi ad un fine speciale. Essa è parte d'un tutto, la sua realtà vera si costituisce nella relazione medesima che tiene con le altre parti. E come non si potrebbe interromperne o divertirne le relazioni senza violare le leggi stesse dell'evoluzione, così la verità delle idee dipende dal loro tempo, anzi non è altro che il tempo delle idee. In queste corrispondenze storiche e quindi successive dell'evoluzione promossa dagli stati antecedenti nei quali si prepara, le scoperte scientifiche non sono predisposte fuori del tempo, ma ciascuna dipende dalle relazioni che tiene col prima e col poi. Guai a chi si sforza troppo di là o troppo di qua; ei si rimane impotente giacchè il tempo non è con lui, impotente anche quando quell'idea che anticipa il tempo sia destinata a promoversi in uno stato più lontano dell'evoluzione storica.

È qui dove si avvera, in un certo modo, la legge del Comte sui tre stati. L'evoluzione storica nelle sue parti indo-europee e meglio ancora nelle sue parti greche, s'è fatta veramente nel modo segnato dal pensatore francese.[1] Esaminate, a cagione di

[1] Il fenomeno dei « tre stati » è vero, ma non costituisce, come crede il Littrè, la legge dinamica della storia. I tre stati, se ben si guarda, si possono ridurre a due, il soggettivo e l'oggettivo, e per ciò non è una legge universale ma una

esempio, il platonismo; credete voi che la teoria delle idee sia proprio uscita dal cervello di Platone come Athena dal cervello di Zeus? Credete voi che quella dottrina sia un fenomeno accidentale che sarebbe potuto nascere ugualmente di fuori della Grecia, di fuori dal politeismo? Credete voi che gli stati anteriori del mondo greco non v'abbiano parte? e che quel politeismo delle idee, come io l'ho chiamato altrove, non sia veramente il prodotto del politeismo mitologico che ne determinò la forma storica, ma l'effetto di concetti metafisici indipendenti dalla religione greca? niente di tutto ciò. L'antecedente immediato del platonismo fu tl politeismo, la mitologia ne determinò la metafisica, e gli Dei si sono convertiti in Idee.[1]

forma speciale dell'evoluzione che si distende di là e di qua da quel fenomeno. La legge dee contenere la ragione di tutte le forme storiche non di una sola. Il Comte comincia da uno stato troppo recente del cervello, quindi gli sfuggono gli stati anteriori e i problemi che vi si riferiscono. Si potrebbe anche dire ch'ei disconosce il concetto scientifico del relativo, facendone una parte, mentre è un tutto. La realtà fisica e storica è un gruppo di relazioni, e la relazione non è nello spirito che pensa ma nelle cose; non é fenomenica ma organica. Il Littrè (Op. cit., pag. 43), parlando dei precursori del Comte, tocca del Turgot, del Condorcet, e si tace affatto dell'Hume, del Vico, dell'Hegel. Eppure nell'Hume si trova il metodo naturale nella storia, nell'Hegel il nuovo concetto della relazione più profondo e più vero, e nel Vico divinata la connessione delle scienze filologiche colle storiche. Non mi par poco.

[1] Stuart Mill, *A Comte and Positivism*. London, 1866, pag. 18: « The metaphysical point of view was not a perversion of the positive, but a transformation of the teological. The human mind in framing a class of obiects, did not set out

Senza quella forma speciale di religione noi non avremmo questa forma speciale di metafisica. Uno stato metafisico prima dello stato teologico era impossibile, al modo stesso ch' era impossibile una critica della natura prima d' una metafisica della natura. Per contrario nelle due più alte rivelazioni metafisiche del mondo moderno, la spinoziana e l' egeliana, non solo la forma ma pure il contenuto è profondamente diverso, esse non potevano generarsi dal politeismo mitologico come la greca. Qual dunque ne fu l' antecedente, giacchè debbono averne pur uno, nè fenomeni così vasti della ragione appariscono mai senza una causa che li circoscriva a quel modo? Ora io credo che l' antecedente storico di quell'assoluto filosofico noi dobbiamo cercarlo nell' assoluto teologico trasformato dal panteismo, più o meno latente, delle schiatte indo-europee concette, per così dire, nella natura. Anche qui s' avvera, benchè con proporzioni ineguali, la legge del Comte, ma ci conviene intenderne il come.

Il monoteismo quale l' han fatto le schiatte moderne, specialmente la germanica, è tanto diverso dai primi concetti, che tra l' epifania semitica del Javeh sull' Orebbo e sul Sinai e l' epifania europea d' uno spirito creatore, ci stanno di mezzo le rivoluzioni più grandi della storia. Il mono-

from the notion of a name, but from that of a divinity. The realisation of abstractions was not the embodiment of a word, but the gradual disembodiment of a fetish. »

teismo occidentale è tutto compenetrato di metafisica, anzi le parti metafisiche del cristianesimo non sono semitiche ma greche; lo stato teologico del mondo moderno è per molti aspetti più vasto dello stato metafisico antico, giacchè lo compendia in se stesso e lo trasforma in un contenuto che più e più s'avvicina alla scienza. Inoltre quella critica della natura non del tutto sconosciuta all'antichità, da Democrito a Lucrezio, era già entrata nel monoteismo per mezzo della rinascenza, ed il vecchio concetto semitico si andò cangiando secondo il clima storico che diversamente lo impresse. Le grandi scoperte della natura che spostarono il centro teologico del medio evo, spostarono pure il monoteismo in un centro più largo, e in quella sua unità, grandiosa ma sterile, penetrò una circolazione più viva; tanto che la teodicea del Leibnitz è molto più vicina all'immanenza indo-europea che alla creazione semitica.

Or dunque la metafisica moderna dello Spinoza e dell'Hegel si attiene più addentro di quel che si crede a questa evoluzione storica del monoteismo europeo. Nel gran concetto dell'immanenza il monoteismo semitico si disfece in un contenuto novello, cioè nel contenuto moderno della natura.[1] Da ciò si spiega un altro fenomeno che

[1] Confesso di non avere potuto comprendere mai quella genesi astratta dello spinozismo che ci dà la maggior parte degli storici, specialmente francesi, della filosofia moderna. Per costoro l'antecedente dello Spinoza sarebbe il Descartes;

sembrerebbe contraddire alla legge dei tre stati, ed invece la conferma; cioè quello di due sistemi filosofici in mezzo alle più grandi scoperte delle scienze positive che avrebbero dovuto impedirlo. Ma, se ben si guardi, il loro contenuto è positivo,[1] nè l'evoluzione del pensiero moderno potrà mai ritorcersi indietro ad uno stato metafisico, ma è determinata dalle sue leggi ad uno stato scientifico. A dir breve: quello che resta di vero e di efficace in quei sistemi e s'è omai concorporato nel senso moderno, è a punto la parte scientifica che contenevano in se stessi, e che, spezzando la

e la dottrina dell'immanenza del gran filosofo olandese sarebbe uscita dall'idealismo cartesiano. Ma tra l'una filosofia e l'altra c'è un abisso; in qual modo potrebbero dunque corrispondersi come l'effetto alla causa? Il Descartes non riprodusse che il vecchio spiritualismo platonico, ammodernato più tardi dalla scuola eclettica del Cousin; mentre nello Spinoza tu hai quel concetto scientifico della natura che, pure interrotto dal platonismo prevalente del medio evo, creò l'immenso rinnovamento ideale da cui furono, più che non si crede, rifecondate le scienze moderne. Lo spinozismo non sarebbe stato possibile prima della rinascenza europea; è una grande catharsi dello spirito umano nell'infinito seno vita cosmica, che non poteva generarsi dalle secche atmosfere cartesiane ma da una intuizione più penetrante e più vigorosa della natura, come la disvelavano le scienze nascenti.

[1] Tanto è vero che nei sistemi dello Spinoza e dell'Hegel c'è un contenuto scientifico; che gran parte delle loro idee entrò nel mondo moderno e costituisce la filosofia generale degli studi fisici e storici. Si potrebbe dire che dei due poli intorno ai quali si gira la scienza contemporanea, cioè l'immanenza e l'evoluzione, l'uno è spinoziano l'altro egeliano.

caduca crisalide, lasciarono entrare nella vita organica della storia.

Del pari esaminate il dramma antico da Eschilo ad Euripide, ed il moderno dallo Shakespeare allo Schiller, e vi troverete forme tanto diverse da non potervi adoperare lo stesso criterio. Ora la ragione di queste forme storiche è tutta negli antecedenti che le effettuarono in modo diverso. Il politeismo, con que' suoi cicli poetici di Dei e di Eroi, preparava di per sè lo stupendo organismo del dramma antico. L' idea tragica della vita usciva da quelle grandi leggende che avvolgevano come in un' atmosfera misteriosa le figure del dramma greco.[1] Staccatele dal mondo epico in cui furono concette, provate ad immaginarvi il *Prometeo*, l'*Orestiade*, l' *Edipo*, spogliati di tutte le parti che la leggenda v' ha messo intorno, e

[1] Welcker, *Griechische Götterlehre*. Göttingen, 1859, T. II, pag. 86, seg. G. Bernhardy, *Grundriss der Griechischen Litteratur*. Halle, 1867, T. II. pag. 154, seg.; *Grundriss der Römischen Litteratur*. Braunschweig, 1857, pag. 374, seg.; F. Bähr, *Geschichte der Römischen Litteratur*. Carlsruhe. 1868, pag. 181, seg.; Klein, *Geschichte des Dramma*. Leipzig, T. 2 pag. 268, seg.; Th. Mommsen, *Romische Geschichte*. Berlin, T. I. pag. 934, seg.; W. Sellar, *The Roman Poets of the Republic*. Edimbourg, 1863, pag. 129. seg. I *Persiani* di Eschilo tengono piuttosto dell' epopea che del dramma. I poeti romani che tentarono il dramma storico non varcarono mai la mediocrità, nonostante quel tono vibrato del sentimento che simula il *pathos* ma non lo rende. Ad essi mancava un ciclo nazionale di miti eroici, e le loro leggende non hanno potuto acquistare gli organi poetici in quella legislazione ieratica dei tribi sabini.

v'accorgerete che con esse v'è tolto ogni contenuto drammatico. Ed è per ciò che il dramma storico fu impossibile agli antichi e che i tragici romani lo tentarono indarno. Il politeismo non ci diede nè poteva darci che un dramma mitologico, e la psicologia stessa dei caratteri in cui si manifesta la virtù creatrice del poeta drammatico, è pur essa circoscritta, in gran parte, a quel mondo. Il dramma moderno, per contrario, invece delle rivoluzioni mitologiche degli Dei e degli Eroi, ci presenta le rivoluzioni del mondo storico senza misura più vasto del mitico, perchè più ricco di attività conquistate, più conscio del suo destino infinito, più libero da gioghi divini ed umani. Quindi l'antecedente vero del dramma moderno è la rinascenza considerata come la nuova coscienza dell'uomo rivelato a se stesso. Non so con quanta ragione si voglia trovare nei misteri medioevali la culla del dramma moderno. I misteri non hanno generato nulla di estetico nulla di organico, perchè non avevano nessun germe dal quale s'infuturasse una forma novella del dramma. Essi balbettarono rozzamente una leggenda che non poteva trasformarsi in un contenuto estetico perchè congelata dal dogma, e boccheggiavano già semispenti quando comparve il dramma moderno dello Shakespeare. La rinascenza dischiuse il continente sepolto della storia, mettendoci per entro a quelle profondità umane donde si svolge il dramma terribile della vita. L'idea

tragica non usciva dal mondo dei miti e delle leggende, ma da quel mondo che ciascuno porta in se stesso eccheggiato dai mille labirinti in cui si rigira e si perde. Bastava quindi penetrarvi con intuizione creatrice, dischiuderne i gruppi ben più vasti dei cicli epici degli Dei e degli Eroi. E ciò ha fatto lo Shakespeare, rivelatore d'un mondo novello. Il dramma mitologico di Eschilo sarebbe tanto impossibile nella modernità, come lo sarebbe stato il dramma romantico dello Shakespeare nell'antichità, giacchè gli antecedenti dell'uno e dell'altro non erano gli stessi.

Ma se il tempo storico determina le forme diverse dei fatti, ne determina del pari la diversa idealità. Noi non vediamo che il flusso e riflusso delle trasformazioni esterne, ma non ci accorgiamo ancora di ciò che si va facendo sotto alla corrente dei fenomeni; crediamo che la realtà storica sia sempre la stessa, poi che non conosciamo la somma di energie sempre nuove che le vengono trasmesse dal tempo negli stati diversi della evoluzione, e che ne determina il contenuto ideale, cioè il valore progressivo dello spirito che giunge ad una più alta coscienza di sè. Codeste energie multiformi che si trasmettono cogli organi e che rimutano assiduamente il clima psicologico, somigliano ai zoofiti che nel fondo dei mari lavorano silenziosi a formare poco a poco i nuovi continenti venuti su d'improvviso quasi sospinti da una mano sconosciuta. Salvo che le creature infinite

che s'addossano l'una sull'altra a comporne gli strati son morte, mentre le forze che cospirano a formare i continenti storici vivono tutte nel seno del tempo che, pur cangiandole, le feconda e le infutura.

Da indi un criterio più scientifico per giudicare l'evoluzioni storiche e misurarne il valore ideale. Nella modernità c'è un valore più alto dell'antichità, il reale storico dell'oggi è più vasto di quello dell'ieri, perchè contiene una maggiore quantità di potenze ideali trasmesse dal tempo e cresciute dal lavoro concorde delle generazioni consociate in una vita più intensa. I fenomeni religiosi, filosofici, letterari, convien giudicarli con questo criterio. Quando si dice che il mondo moderno è più complesso dell'antico, non si vuol significare altro che una più larga circolazione di idee e di sentimenti, un moltiplicarsi più veloce di corrispondenze tra loro, e quindi uno stato più alto nella vita storica. Il metodo nuovo cangiò i poli alle relazioni dei fenomeni, creando l'esperienza moderna cioè la vera esperienza critica che gli antichi non ebbero, a mal grado delle loro investigazioni nella natura, e delle loro divinazioni arditissime e vere. Noi non crediamo ad una realtà ideale indipendente dalla realtà fenomenica; le relazioni tra le idee ed i fatti non sono accidentali ma necessarie, non soltanto meccaniche ma organiche; e nelle relazioni stesse si mostrano gli aspetti ideali della realtà. Da indi il valore unico dell'esperienza come criterio del

vero, giacchè i fenomeni interrogati a quel modo lo manifestano a punto contenendolo tutto. Anche l'antichità, chi ne dubita? anche il medio evo conosceva e trattava l'esperienza, ma tenevano un criterio diverso dal nostro. Là il fenomeno non era che segno esterno e simbolico delle idee che si stavano in un mondo separato dai sensi, qui l'esperienza è l'organo delle idee che contiene virtualmente dentro di sè. Non sono due mondi divisi ma due aspetti d'una realtà sola che si manifesta qual'è nei fenomeni stessi. Quindi le leggi dell'esperienza equivalgono alle leggi della realtà, poichè l'una non è fuori dell'altra.[1]

Da ciò si vede con qual fondamento s'accusi il metodo sperimentale introdotto negli studi moderni di smembrare la realtà in due parti fermandosi alla più vile, cioè alla sensibile. O filosofi che giudicate il fenomeno la parte più vile

[1] E. Scherer, *Mélanges d'Histoire religieuse.* Paris, 1864, pag. 374: » Tout n'est que relation. Vérité importune pour l'homme qui, dans le fatal courant où il est plongé, voudrait trouver un point fixe, s'arrêter un instant, se faire illusion sur la vanité des choses. Vérité féconde pour la science qui lui doit une intelligence nouvelle de la realité, nne intuition infiniment plus pénétrante du jeu des forces qui composent le monde. C'est ce principe qui a fait de l'histoire une science et de toutes les sciences une histoire. C'est en vertu de ce principe qu'il n'y a plus de philosophie mais des philosophies qui se succédent, qui se complètent en se succédant, et dont chacune représente, avec un élément du vrai, une phase du développement de la pensée universelle. Ainsi la science s'organise elle-même et porte en soi sa critique. »

delle cose, non sapete ch' ei porta dentro se stesso le potenze infinite dell' essere e le rivela nel tempo. L' esperienza moderna ben sa che niente c' è di vile nella sua via. Come volete che smembri il reale mentre lo afferma organico ed uno nelle relazioni che discopre nei fenomeni stessi? Voi dite che l' esperienza non giunge all' ideale perchè ve lo fabbricate in un mondo di là dalle cose; ma l' ideale sta molto più vicino di quel che vi pare: egli vive ed opera in voi, basta scoprirvelo. Non disprezzate le leggi dell' atomo quando in quell' atomo si raccoglie il sacro lavoro dei secoli e vi si specchia la storia umana.

CAPITOLO V.

EVOLUZIONE IDEALE

Da ciò che s'è detto nei capitoli precedenti si può dedurne quello che sia l'evoluzione ideale. Più d'una volta mi venne fatto di nominarla toccandone alcuna cosa; ma qui mi conviene cercare un po' dentro in questa che io credo una delle parti più ardue e men conosciute della vita storica. Siccome le idee non sono valori fissi ed interi, prodotti dalla ragione, ma efficienze vive che rampollano poco a poco dalla realtà storica a mo' d'organi nuovi, così c'è una evoluzione del cervello che le governa con leggi proprie, benchè non facili a discoprirsi di sotto la mutabilità dei fenomeni. È qui dove la realtà fisiologica si converte innalzandosi a realtà storica, e dove la storia s'infutura in forme più alte ad una vita più piena e più vera. Qui si sorprende il modo per il quale uno stato psicologico crea dentro di sè gli

stati venturi; qui solo possiamo persuaderci che lo spirito umano s'è fatto poco a poco, che in esso c'è un prima ed un poi; qui si fa manifesto meglio che altrove quello che ho chiamato il tempo delle idee, cioè l'evoluzione storica per cui siam giunti al senso moderno.

L'evoluzione ideale va sempre dal concreto all'astratto. Ora il fenomeno per cui si rivelano i primi concreti, è appunto il linguaggio; perciò la vita storica mosse di là, e possiamo ancora sorprenderla in quei segni fonetici nei quali s'annunciava lo spirito appena nato. Esporrò in un altro capitolo la critica dei linguaggi; per ora mi basti notare che tutto v'è concreto nei primordi.[1] Qualunque sia l'opinione che s'abbia intorno l'origine del linguaggio, è omai fuor d'ogni dubbio che le antiche forme ch'ei ti porge negli strati più arcaici della sua vita, recano effigiata la sensazione grossa e appena recente dalla materia. La creazione del linguaggio non si fa nella glottide; ben si manifesta lì per quell'organo, e di lì scocca la parola alata che vola nel tempo senza estin-

[1] Max Müller, *Chips from a German Workshop.* London, T. II, pag. 153: « There is no word expressive of any abstract quality which has not originally a material meaning; nor is there in the ancient language of mythology any abstract deity which does not cling with its roots to the soil of nature. » Pure l'eminente filologo d'Oxford immagina l'astratto prima del concreto nelle forme grammaticali, viziando con ciò l'evoluzione storica del pensiero.

guersi mai, come dice Pindaro;[1] ma il linguaggio propriamente si fa nello spirito che si afferma in lui e per lui.[2] La glottide lo esprime nol crea; nè lo potrebbe giacchè v'è in esso qualcosa che trascende la virtù fisiologica dello strumento, cioè la somma delle attività trasmesse nel cervello, le quali si concordano a produrre il linguaggio nella glottide stessa. Da ciò si vede che il fenomeno è più storico che fisico. La parte fonetica, trasmutabile, caduca, delle lingue, appartiene alla na-

[1] Pindaro, *Isthmia III*, v. 67, seg. (Ed. Th. Bergk):

τοῦτο γὰρ ἀθάνατον φωνᾶεν ἕρπει
εἴ τις εὖ εἴπῃ τι, καί πάγκαρπον ἐπί χθόνα καὶ διὰ πόντον
ἑρμάτων ἀκὶς καλῶν ἄσβεστος αἰεὶ. (βέβακεν

[2] H. Steinthal, *Philologie, Geschichte, und Psichologie.* Berlin, pag. 28-47; G. Curtius, *Zur Chronologie der Indogermanischen sprachforschung.* Leipzig, 1867, pag. 5. M. Breal, *Melanges de Mythologie et de Linguistique.* Paris, 1878 pag. 243. seg. espone lucidamente, come fa sempre, la costituzione storica delle lingue: « L'histoire de la langue n'obéit plus á un principe qui lui soit propre; elle marche toujours d'un pas égal, sinon avec l'histoire politique, du moins avec l'histoire intellectuelle et sociale d'un peuple.... Ce n'est donc pas seulement á l'origine des races qu'il faut placer la création des idiomes; nous les créons á tout moment, car tous les changements qui les affectent sont notre œuvre; de même qu'on doit chercher dans la structure de notre appareil vocal la raison premiére des altérations phoniques, de même tous les changèments grammaticaux, si légers qu'ils soient, ont leur principe dans notre pensèe. Il n'y a pas de langage en dehors de nous.... Le langage est la plus ancienne, la plus spontanée et la plus continue de ses créations. »

tura; la parte dinamica, progressiva, ideale, appartiene alla storia; e quindi non puoi staccarnela senza staccarne ad un punto i più fini organi della sua vita.

Ed è tanto vero che il linguaggio, benchè concetto nella natura, pur la trascende e la vince innalzandosi ad una realtà storica più vasta, che se ti fermi soltanto a considerarlo come un meccanismo di suoni, tu nulla comprenderesti nè del linguaggio nè della storia dov' ei si fa. Nella quantità fonetica delle lingue c' è un flusso e riflusso che le affatica in una perenne metamorfosi; i gruppi si spostano, si mischiano, si dissolvono; i suoni si vanno più e più debilitando e cadono morti. Non di rado l' inerzia dei muscoli[1] inesperti a correre velocemente per ogni parte dei vocaboli, gli abbrevia o gli strozza deformandoli tanto dalle prime sembianze che te ne restano appena visibili i segni. Esamina la storia delle lingue indo-europee, per tórre un esempio dalle più grandi e più conosciute, restaurane, se ti vien fatto, le membra che già possedevano nella loro culla aryana; seguine le migrazioni etnografiche giù giù dal-

[1] A. Schleicher, *Die Deutsche Sprache*, pag. 49: « Alle Veränderung der laute die in verlaufe des sprachlichen Lebens eintritt ist zunächst und unmittelbar Folge des strebens unseren Sprachorganen die sache leicht zu machen. Bequemlichkeit der aussprache, Ersparung an Musckelthätigkeit ist das hier wirkende Agent. » Max Müller, *Lectures on the Science of Language*. London, T. II, pag. 176 e 185.

l'età vedica fino alla romanza, e le vedrai trasformarsi ad ogni clima che cangiano; e ben pochi, al paragone dei vocaboli spenti, sono i superstiti, e fra questi pochissimi i sani e gli interi verso i vocaboli scemi od offesi che portano con se stessi le cicatrici del danno patito.

Che vuol dir questo? Le lingue son forse nate per macerarsi in uno strazio perenne? Il loro progresso è forse tutto nel perpetuo tramutarsi dei suoni ad ogni stagione del tempo e niente più? la quantità fonetica che si perde in quel non interrotto logorarsi degli organi esterni, dipende soltanto dai muscoli che vi si ribellano o non piuttosto da qualche altra causa latente ma più efficace che sforza le lingue ad uscire di se stesse e, disfacendone i visibili aspetti, le riedifica in una vita più larga e più piena? La storia degli idiomi indo-europei ci mostra appunto questa loro dinamica interna che nella ruina dei suoni prepara un contenuto più alto di spirito. Nelle lingue non c'è solo un meccanismo fonetico ma una gestazione di idee; v'è il mondo del pensiero che si va formando poco a poco di sotto a quella rivoluzione de'suoni, ed il linguaggio più scema nelle sue parti fonetiche e più cresce in valore ideale. Egli ondeggerà sempre fra la natura e la storia, come fra due poli, ma s'andrà più e più accostando al polo della storia. Che anzi ei giunge non di rado a tal punto da parere indipendente affatto dai primi concreti fisiologici; tanto che, sorpassata la realtà breve

dei suoni, si muove nella più capace realtà del pensiero nel quale si concorpora e vive.[1]

Le lingue indo-europee, e fra queste le meglio disposte alle grandi epifanie del pensiero storico, ti si mostrano, più o men tutte, lontane tanto dai primi concetti, che ti conviene scavare attraverso gli strati che vi si sovrapposero per sorprendervi le vestigia pietrificate dal tempo. Ma secondo che tu risali, le forme visibili perdono i loro contorni snelli e precisi; quella limpidità di trasparenze per cui si specchiava la sensazione ancor fresca e mobile, ti si va condensando in una specie di lava rigida,[2] come la chiama il Grimm; il tipo fonetico stesso che fu radice a quel concetto primo, si logora poco a poco, quasi che una forbice occulta girandovi d'intorno ne recida le membra; anzi talvolta si dilegua del tutto, non rimanendovi che alcuna di quelle parti più recenti le quali il vocabolo s'è appropriato per significare un qualche accessorio dell'idea di se stesso. Eppure il vocabolo così tronco e privato de' suoi organi primi, sospeso ad una parte superstite, non ha perduto nulla della sua vita, anzi meno impedito di mole fonetica acquista una flessibilità ideale che lo rende più pronto a tutte le novità scientifiche. Se non avesse perduto mai nulla nè fosse mai uscito di sè, implicato ed immobile nella sua radice,

[1] W. Heyse, *System der Sprachwischenschaft*. Berlin, 1836, pag. 82, seg. Vedine quello che dice su questo argomento.

[2] G. Grimm. *Kleinere schriften*. Berlin, T. I. pag. 124, seg.

non sarebbe giunto alle più alte sommità del pensiero. Ei tagliò, se m'è lecito dire, la corda all'umbilico che lo serrava nell'utero scuro che lo avea generato, gittò via le reliquie della sua cuna, si fece agile, alato, e volò senza ostacoli in quel mondo storico in cui, pur tramutandosi, s'infutura.

Esaminate un vocabolo, qualunque sia, delle lingue indo-europee, cercatene attentamente non solò l'evoluzione delle idee ma il meccanismo stesso dei suoni fino al suo stato più recente, e voi troverete la prova di questa realtà mobile, progressiva, e quindi storica del linguaggio.[1] Il suo milluogo verace è il pensiero. Credete voi, a cagion d'esempio, che un vocabolo aryo, anche di quelli che si mantennero o intatti o men guasti da ogni danno fonetico, e che vi pare lo stesso da venti secoli, non riveli, a chi lo interroghi, testimonianze certe di quella evoluzione storica che s'è fatta dentro di lui? Le forme visibili gli restano ancora, ma il contenuto ideale s'è cangiato; ei vi si mostra cogli organi che portò dalla culla, ma la sua vita psicologica è giunta ad una realtà più vasta. La ragione v'ha messo qualcosa del suo, lo ha innalzato fino a sè, lo ha convertito in una

[1] W. Heyse, Op. cit., pag. 96: « Betrachten wir die wesentlichste Bestimmung der Sprache, Ausdruck des denkenden Geistes zu sein; so ist die allmähliche Entleerung des Wortes von seinem Natur-Element, dem es seine Entstehung verdankt, nicht als ein verlust sondern als ein nothwendiger fortschritt der Sprache anzusehen. »

potenza storica; lo stromento vi pare lo stesso, ma il suono che v'eccheggia per entro è ben diverso dal primo.

Nel suo stato più recente il vocabolo vi si porge circoscritto con limiti certi e profondi che lo dividono da un altro; voi lo pensate in una speciale categoria in cui lo avete fermato per sempre, di modo che non può uscirne senza disfar se medesimo. Voi lo chiamate o verbo, o nome, o aggettivo, o pronome, od avverbio; ed anche in queste speciali categorie voi avete messo un gruppo di relazioni diverse che ne segnano i diversi aspetti ideali. Or tutto ciò non appartiene al vocabolo, come tale, ma è opera della storia; è l'effetto di mille generazioni che l'hanno pensato e ripensato, e, di grado in grado, son giunte ad innalzarlo al suo stato recente.

Da ciò si raccoglie che nella vita delle lingue indo-europee, le quali meglio delle altre rivelano lo spirito umano, l'astratto non comincia ma termina.[1] Nè dubito a dire falsa l'opinione di Max Müller che vede in ogni vocabolo il testimonio d'una idea preconcetta, e immagina quindi nelle lingue aryane una specie di metafisica ideale che non hanno nè possono avere.[2] L'eminente filologo

[1] W. Heyse, Op. cit., pag. 97, seg.; G. Curtius, *Chronologie der Indoger sprach.*, pag. 192, seg.

[2] Max Müller, *Lectures on the Science of Language*, T. I, pag. 384: The first thing really know is the general. It is throught it that we know and name afterwards individual

di Oxford analizzando un tipo fonetico vi trova in fondo all'analisi un'idea astratta, e non s'accorge che quell'idea ch'egli discopre sotto al flusso e riflusso delle associazioni concrete che le vibrano intorno, è il residuo ultimo di un lavoro storico il quale tolse via poco a poco dal vocabolo ogni vestigio di sensazioni individuate,[1] riducen-

obiect of which any general idea can be predicated, and it is only in the third stage that these individual obiects thus know and named become again the representatives of whole classes, and their names or propérnames are raised into appellatives. » Vedi pure T. II, pag. 352, seg., e le osservazioni che vi fa G. Curtius, *Grundzüge der Griechischen Etymologie.* Leipzig, 1873, pag. 97, seg.

[1] G. Curtius, *Grundzüge der Griechischen Etymologie.* Leipzig, 1873, pag. 97 seg. L'individualità concreta dei tipi fonetici ne costituisce il loro « segno indelebile, » come lo chiama il filologo di Leipzig. Il fenomeno della polionimia del quale ei ragiona tanto acutamente nell'Introduzione alla sua grande opera (pag. 100, seg.), non è altro, se ben si guardi, che il riprodursi individuato di quelle vibrazioni concrete che si stavano ancora indistinte nelle lingue primitive. L'unità d'un'idea generale da cui derivino i concreti molteplici delle forme fonetiche, non è che apparente; essa nasconde una moltiplicità virtuale, un'agglomerazione di cellule insidenti, per così dire, l'una nell'altra, che si distaccano poco a poco a generare, ciascuna, un organo speciale nella vita storica del pensiero. Che se tu esamini addentro la costituzione morfologica delle lingue indo-europee, vedrai che l'idea rappresentata non c'è propria ed intera fin dalle origini, ma che vi si fa e vi si compie attraverso una lunga esperienza. Per ciò l'idea che ritrovi nello stato recente delle lingue, non vi nasce concreata al vocabolo ma se ne comincia solo una parte, la più spiccata e la più visibile; tanto che il linguaggio si può paragonare ad uno stromento che sulle prime ti dà suoni smezzati e giunge ad una rappre-

dolo a quel contenuto generale che meglio risponde ai nuovi stati della ragione. Nelle lingue antiche v'è una maggior quantità di vibrazioni concrete che nelle più recenti. Max Müller avvertì con molto acume quelle armoniche concomitanti che occorrono spesso nelle forme vediche;[1] ma non è vero che le armoniche delle lingue vibrino intorno ad un'idea generale che vi dà fondamento, come le armoniche dei suoni discoverte dall'Helmholz. Nei vocaboli primi un fondamento siffatto non ci può essere, ed immaginarvelo, come fa il filologo tedesco, è un'ipotesi a ritroso dell'evoluzione storica nelle lingue. Interrogate del pari gli strati sovrapposti nel verbo indo-europeo,[2] esaminate quelle forme più recenti che vi

sentazione armonica per accostamenti graduati. Anzi l'idea rimane sempre più o meno incompleta nel vocabolo; è lo spirito che la compie in se stesso, e quindi il massimo del linguaggio sta nel pensiero, il minimo nei suoni. Nulla è tanto contrario ad una metafisica del linguaggio, quanto l'analisi morfologica delle forme grammaticali per cui si mostra l'evoluzione storica della mente che conquista i suoi organi, e crea il suo mondo dai più creduto concreato all'uomo, mentre è l'effetto d'una lunga esperienza. Bopp, *Vergleichende Grammaitk*. Berlin, T. II, pag. 417; vedine specialmente le osservazioni acutissime della nota.

[1] Max Müller, *Rig-Veda sanhita*. London, 1870, pag. 121, seg. Ei chiama le forme vediche « pregnant terms, » e vi suppone « the key-note that was still sounding, on the harmonics which were set vibrating by it in the minds of the poets and their listeners. »

[2] G. Curtius, *Das Verbum der Griechiches Sprache seinem Bau nach dargestellt*. Leipzig, 1873. In quest'opera del grande filologo di Leipzig potrai vedere una per una

sembrano tanto sintetiche, e v' accorgerete dell' immenso lavoro che v'ha fatto lo spirito umano. Ciò che vi pare organico ed uno, si compone di molte parti meccaniche che poco a poco entrarono l' une nell' altre, componendosi in un tutto vivente. Ora quel tutto non è nelle lingue ma nel pensiero che s'è concorporato con esse; tanto che se voi togliete il pensiero che le tiene e le organizza in se stesso, le lingue sparirebbero dalla coscienza, nè potendole ripensare e per ciò riprodurre dentro di voi, il mondo storico tramonterebbe per sempre intorpidito in un letargo dei sensi. La storia delle lingue, se si guarda solo al fuori, è un' immensa corruzione fonetica; ma se si guarda di dentro, è un' immensa rinnovazione ideale. Non è quindi la parte fonetica che costituisce il valore dei linguaggi ma l' evoluzione che si fa negli organi e sorvive agli organi stessi, per quanto il tempo li rimuti o li scemi, giacchè il pensiero vi continua parimente l' opera sua.

L' evoluzione ideale si fa meglio palese nei miti che nelle lingue. Non ogni mito indo-europeo ce la rivela ad un modo, ma la parte che v' ebbe è tanto

le parti meccaniche di quell' organismo stupendo ch' è il verbo greco. Sulla morfologia del verbo germanico vedi la *Deutsche Grammatik* di G. Grimm. T. II., pag. 3, seg. Sul verbo indo-europeo vedine per sommi capi la storia cronologica nell' altra opera del Curtius: *Zur Chronologie der Indogermanischen sprachforschung*. Leipzig, 1867. Max Müller, *On The stratification of Language*, Lond, 1868.

grande, che il politeismo aryo e specialmente il greco uscì di la tutto. Anzi la mitologia indo-europea è per ciò tanto diversa dalla semitica, che nell'una s'è fatto quel progresso storico a cui l'altra non potè giungere. Più tardi esporrò una critica dei miti, ma qui mi basti notare le graduate evoluzioni per le quali un mito si trasforma dai primi concetti. La scoperta dei miti vedici, come ognun sa, ci porge il criterio da paragonare l'un l'altro gli strati diversi della mitologia indo-europea; là troviamo gli antecedenti concreti dai quali s'è fatta l'evoluzione ideale; là c'è l'embrione profetico di ciò che più tardi s'è svolto in un organismo compiuto. Il nome di un mito sovente è lo stesso ma sotto al nome c'è un mondo diverso. Dal Pramantha al Prometeo, dal Saranyus all'Erynnis, dal Soma al Dyonisos, l'evoluzione del mito fu tanto profonda che oggi appena la scienza, co' suoi stromenti d'analisi comparata, ce ne mostra l'origine comune in così lungo intervallo di tempi, di climi, di schiatte. Chi si tenesse alle forme più recenti, come s'è fatto sin qui e, pur troppo, si fa da non pochi, supporrebbe assai di lieve che nei miti l'astratto fu prima del concreto, introducendo per tal modo quel simbolismo mezzo filosofico mezzo romantico chè torse a concetti falsi lo studio delle religioni, ed aprì l'adito ad errori che non sono ancor tolti via dalla ragione moderna. Certo è che dalla *Simbolica* del Kreuzer alla *Mitologia Comparata* di Max Muller, s'è fatto un

grande progresso, e disconoscerlo sarebbe demenza; ma il progresso è pur viziato da errori che derivano da un concetto non vero dell'evoluzione mitologica. Non s'è per anco usciti dal simbolo nella storia dei miti, e tu lo sorprendi, più o meno latente, anche nelle teorie mulleriane. Come un tipo fonetico, per Max Muller, contiene un'idea astratta che lo genera e lo esprime, così un mito contiene un Dio nascosto che vi si rivela con forme concrete. Di là dal mito c'è il Dio, di là dal fenomeno c'è l'idea, di là dalla natura c'è la forza; se non ti siede nella ragione l'idea di Dio non puoi crearti gli Dei. Quelle forme individuali e concrete ne suppongono, almeno confusa, l'idea; se il linguaggio è un simbolo successivo delle idee, la mitologia è un simbolo successivo di Dio. Quindi una specie di monoteismo precede sempre, nella coscienza umana, il politeismo,[1] come Dio precede sempre gli Dei, nei quali si riflette e si moltiplica, quasi attraverso di specchi bugiardi; e come la mitologia è una decadenza del linguaggio, così il politeismo è una decadenza più vasta della mitologia.

[1] Max Müller, *Chips from a German Workshop*, T. II, pag. 341, seg., *Lectures on the Science of Language*, T. II, pag. 384, seg., *Introduction to the Science of Religion*. London, 1873, pag. 171, seg.; e pag. 276, seg.; *History of ancient Sanskrit litterature*. London, pag. 588, seg. Vedi su quel presunto monoteismo anteriore al politeismo mitologico, Welcker, *Grieckische Götterlehre*. Göttingen, 1851, T. I, pag. 129, seg.; A. Pictet, *Les Origines Indo-européennes*, T. II, pag. 657, seg.

Or bene: la causa di questo inganno è a punto in un falso concetto dell'evoluzione storica, cioè nello spostare che si fa nel mondo antico gli stati psicologici del moderno. Il mondo storico, com'è il più recente di tutti, è un mondo ideale; ma quanto lavoro s'è fatto prima di giungervi! Noi dopo tante esperienze degli organi, avvezzi omai a correre velocemente per le arduità dell'astrazione, separiamo la forza dal fenomeno, e di sotto al simbolo discerniamo l'idea che lo genera; ma questo dualismo possibile solo in una età più tarda dello spirito umano, non esisteva nelle origini prime in cui la riflessione vagiva appena confusa nei sensi, e la virtù dell'astrarre era inesperta e debile. Perciò i miti non erano simboli d'idee preconcette ma realtà vive del sentimento che li creava trasferendosi in essi.

L'evoluzione storica del politeismo è uno dei fenomeni più complessi della critica moderna che, pur dopo tanti studi, non è, parmi, ancora giunta a discoprirne la legge. C'è, fra gli altri, un problema che domina tutta la storia del politeismo greco e tiene congiunture profonde con la rinascenza, cioè questo: l'evoluzione metafisica vi prevalse alla positiva. Il concetto meccanico della natura a cui giunse Democrito, è ben più alto e più vero che la dottrina platonica delle idee, le quali aprivano l'adito al misticismo, spostando l'orbita greca in un centro non suo. Se fosse prevalso il concetto democriteo, l'evoluzione non sarebbe stata inter-

rotta, la scienza moderna sarebbe sorta più presto e con meno ostacoli; la ragione non avrebbe patito quella ecclissi miseranda che le nascose per quindici secoli le leggi della natura nè porterebbe, come fa, le cicatrici di quello strazio ascetico nel quale si piacque di mortificare la miglior parte di sè. Noi avremmo, già da gran tempo, un lavoro intellettuale più vigoroso e più ricco, perchè prodotto da organi esercitati nella feconda circolazione della vita universale. Il politeismo greco, ch'era il fenomeno più sano e più estetico della coscienza antica, divenne nel platonismo una visione d'intelletti sonnambuli, ed impresse tenacemente quel mondo ascetico che deviò il politeismo dai primi concetti; che invece di trasformarsi in una scienza della natura si stette sospeso ed impotente nel simbolismo degli orfici e degli alessandrini, e si confuse più tardi nel cristianesimo, portandovi quella metafisica senile, intorno alla quale si ordirono i dogmi che congiurarono contro la ragione. Il prevalere del platonismo io l'ho sempre tenuto un gran danno nella vita storica; poi che da una parte interruppe l'evoluzione scientifica della scuola democritea, e dall'altra deviò dai miti l'evoluzione metafisica già cominciata a spiccarsi dal politeismo mitologico, ritorcendola contro se stessa in un sistema nel quale, con altre forme, si restaurava il vecchio concetto teologico.[1]

[1] E. Havet, *Le Cristianisme et ses origines*. Paris, 1872, T. I. pag. 360: « Platon n'a pas seulement préparé le Chri-

Con ciò non si nega che il politeismo delle idee non segni un progresso sul politeismo dei miti, e non vi si congiunga più intimamente di quel che si crede. Ma il platonismo non è tutto nella dottrina delle idee, anzi questa dottrina, del resto mal circoscritta e fantastica,[1] fa parte d'un sistema più vasto nel quale il politeismo campeggia e domina da capo a fondo, e vi domina trasfigurato dai primi concetti, ma in peggio, perchè ricevette gli innesti forestieri che ne viziarono il sangue e gli vietarono di generare più presto e con meno ostacoli, come avrebbe potuto senza

stianisme, il l'a fait, non pas tout entier, sans doute: il y fallait encore quatre cents ans, pendant lesquels la Grèce l'Asie et la Judée ont concouru pour l'achever. » Vedine tutto il capitolo VII, pag. 203, seg. — Nel *Fedone*, nel *Timeo*, nelle *Leggi*, nella *Repubblica*, c'è la preparazione profetica del cristianesimo, la sua metafisica, il suo misticismo, ed anche la sua intolleranza. Vero è ben che qua e là vi trapela come da breve spiraglio un qualche dubbio sugli Dei, e vi spunta qua e là un'ironia scetticamente serena sul destino della vita, ma il pensiero platonico non è lì; esso è tutto in quella teodicea nella quale il politeismo mitologico e la dialettica si fondevano insieme in un sistema di dogmi che anticipava alla ragione quel giogo impostole più tardi sul collo a nome di Dio.

[1] Nessuna parte del sistema platonico è men certa che quella delle idee. Dopo gli studi immensi che vi si fecero, specialmente in Germania, non è facile d'affermare la loro natura. L'Herbart, lo Strümpell, lo Zeller, e recentemente il Fouillée, discordano fra loro nel circoscriverne le relazioni che tengono con tutto il sistema. C'è un luogo nella Metafisica d'Aristotele in cui si tocca dell'origine storica delle idee platoniche, rannodandole all'induzione socratica, donde ne verrebbe un senso diverso da quello di molti interpreti. Per me confesso che la difficoltà di circoscrivere l'idea platonica

quell'intermittenza il mondo moderno. Il corso interrotto e sviato dal platonismo fu ripreso e ravviato dall' epicureismo, il quale non è altro che una specie di rinascenza nel paganesimo stesso, ma rinascenza in un valore più alto, ch'è quanto a dire, la restaurazione del concetto democriteo della natura, uscita per sempre dai miti e liberata dai terrori d'oltretomba. Non era, come sembra, accidentale questo rappiccarsi delle dottrine epicuree a quelle dell'ardito pensatore d'Abdera; era l'evoluzione storica che ritrovava finalmente il suo contenuto scientifico in un sistema di leggi

venga appunto da quella sua natura perplessa e ondeggiante fra due mondi. Il politeismo delle idee non è, parmi, che la riproduzione metafisica del politeismo mitologico, ma non del tutto spogliata delle parti fantastiche. L'idea platonica non è l'idea nel senso moderno; staccandosi dal mondo degli Dei ed entrando in quel milluogo uranico nel quale si sta campata, partecipa del suo stato anteriore. Essa mantiene una specie di individualità che l'avvicina alle cose e la fa parere mobile, progressiva; ma, del resto, quell'individualità recisa dai sensi e congelata in un mondo astratto si porge immobile e sempre identica a se stessa, archetipo delle cose ma non cosa vivente. Ora si rimove di là dal sensibile, ora vi si accosta; ora possiede un'efficienza operosa che la conserta col tempo, ora è fuori del tempo a mo'd'uno specchio eterno in cui si riflette il sensibile. Nè ciò dee parere strano; giacchè il platonismo è un prodotto storico e si attiene con tutta la vita ellenica. L'avere negletta la parte mitologica e quindi fantastica che vi rimane, fu causa, s'io non erro, di quella diversità di significati che, da Aristotele all' Hegel, resero e, pur troppo, rendono ancora incerta l'esegesi platonica delle idee. Lasciamole là nella loro natura mezzo mitologica mezzo metafisica, che tiene un po' d'ambedue senza essere veramente nè idea nè cosa.

eterne per cui si disvelò la prima volta la natura, serena, inebriante, sacra, allo spirito che gioì nel suo grembo infinito, non più travagliato da gestazioni dolorose d'Iddii. La vita a lungo sepolta dissuggellò le sue mille fontane; un alito fresco e possente, come di cose che si rinnovano, entrò nei cuori già desti da un sonno inquieto e torbido; l'uomo girò d'intorno gli occhi riposati per contemplare la festa degli esseri che si giocondavano quasi in un convivio d'ospiti. Ei guardò sorridendo a quella famiglia di Dei relegati in un olimpo inerte; i frutti dell'Afrodite celeste gli apparvero belli di nuovo, ed ei gli spiccò dolcemente senza temere le vendette di qualche nemesi sconosciuta.

L'epicureo sente e comprende la natura com'è, vi strappa d'intorno ogni velo ascetico e la contempla nella santa nudità del suo misterioso pudore. E siccome ha gli organi sani, sdegna da sè quella misticità di moribondi che è tanto ripugnante al sangue pagano. La sua è contemplazione virile ed alta che non si ribella stoltamente alle cose perchè le comprende e sa che resistervi è stolto. L'evoluzione storica del politeismo greco era omai giunta ad un grande e vero concetto della natura; il platonismo l'aveva arrestata, torcendola dalla sua via, ma non potè vincerla affatto nè impedire che l'epicureismo la ripigliasse continuandola fino a Lucrezio, il gran pagano che divinò per forza di genio quel mondo in cui tutti respiriamo

e viviamo; spirito consanguineo al nostro, verso il quale ci sentiamo attirati come ad uno dei pochi superstiti della vita antica.[1] Di quanto ci avviciniamo alla natura epicurea, d'altrettanto ci allontaniamo dalla platonica che le scienze moderne han condannata per sempre; e nessuna virtù di sillogismi potrà risuscitare quel mondo defunto. Non so perchè alcuni si ostinino ancora a tenerlo vivo, e immaginarsi un restauramento platonico come la salute unica di questa famiglia di scettici traviati dietro le nuove scoperte della scienza; non so, lo confesso, perchè si frughi in quelle fantasie filosofiche a discoprirvi una virtù che non hanno. Il platonismo spezzò la sua crisalide, la più estetica di quante ne apparvero nella storia della metafisica; ma qual'è l'idea platonica che sia rimasta con noi? I sistemi dello Spinoza e dell'Hegel perirono, ma non in tutto; essi han lasciato qualcosa di fecondo e d'immortale dopo di loro; molte delle idee spinoziane ed egeliane entrarono omai nella circolazione della vita moderna; ognuno che partecipa intellettualmente al suo tempo, le aspira, per così dire, in se stesso, vi si nutre, vi si ma-

[1] L'Epicureismo è uno dei fenomeni più grandi e men conosciuti del mondo antico e moderno. Spero d'averlo dimostrato qual è veramente, cioè la rinascenza antica della natura sopraffatta da quella misticità trascendente che s'era insinuata poco a poco per tutte le vene dell'ellenismo; al modo stesso che la rinascenza moderna è la restaurazione dei concetti epicurei, infuturati nelle scienze fisiche. Vedi, se ti piace, il mio libro — *Epicuro e l'Epicureismo.*

tura. Ma del filosofo greco nulla sornuota al naufragare della sua dialettica. Ben vive incomparabile l'artista che c'inebria, pur oggi, con quel poema di dialoghi, come inebriava la mente dei suoi discepoli sulle sponde dell'Ilisso e in mezzo a gli orti d'Atene.

La rinascenza moderna verso il cristianesimo del medio evo, risponde alla rinascenza antica verso il platonismo orfico. È lo stesso fenomeno dell'evoluzione interrotta e sviata che ritrova se stessa e si rannoda a' suoi veri antecedenti storici. Nel cristianesimo si compenetrano l'un l'altro due fattori, il semitico e l'aryano, i quali mutarono il monoteismo indo-europeo in un contenuto nuovo che lo discosta più e più dai primi concetti, e gli porgono un sembiante strano, come d'una specie intermedia destinata a perire per dar luogo ad una specie più alta. La rinascenza restaurando le parti aryane soffocate ed inerti nel predominio lungo del medio evo, riprese l'evoluzione interrotta dell'antichità in un giro più vasto, preparando il mondo moderno in cui le parti semitiche poco a poco si perdono nel grande laboratorio della cultura europea. La centralità teocratica co' suoi feroci anatemi, colle sue apocalissi ascetiche, co'suoi dogmi bizantini, portato semitico che avrebbe ucciso i germi d'ogni progresso intellettuale e sociale, fu vinta per sempre. Con la riforma, meno universale e meno scientifica ma più democratica e più socialmente efficace della rinascenza, fu tolto

via l'ostacolo al risorgimento europeo, disfacendo le tradizioni ieratiche sotto le quali si stava sepolta per tanti secoli la coscienza. Così, nonostante le intermittenze frequenti, la riforma trovò finalmente se stessa nella libertà dello spirito che, da Lutero allo Strauss, compiè l'evoluzione del mondo germanico in una rinascenza più alta e più sicura di quella iniziata pochi secoli avanti dalle schiatte latine.

L'evoluzione ideale si manifesta in un modo più intimo nelle letterature moderne che nelle antiche. Le letterature, riflettendo gli stati dello spirito umano, ricevono forma e contenuto diverso, secondo che l'evoluzione v'è più efficace e più vasta. Ora nel senso moderno si raccoglie la somma dalle attività psicologiche degli stati anteriori al presente; quindi il moltiplicarsi delle relazioni ideali gli dà un organismo più complicato e più vario, per cui la vita storica si dirama con una circolazione più intensa. Ed è appunto questa maggiore intensità dell'evoluzione che rivela il progresso delle letterature moderne, specialmente delle germaniche, sulle antiche. La somma ideale è molto minore nell'epopea omerica che nella commedia dantesca; nei drammi di Eschilo che in quelli dello Shakespeare e dello Schiller; nelle odi di Saffo e di Pindaro che in quelle del Leopardi, del Byron e dell'Heine; nel Poema della Natura che in quello del Faust. Analizzate un fenomeno estetico nel quale l'evoluzione si sia fatta

sopra uno stesso antecedente, a cagion d'esempio il Prometeo, e vedrete che ad ogni suo stato vi corrisponde una maggiore intensità di efficienze ideali.

Il Prometeo d'Eschilo è figura titanica e rude nella sua terribilità di ribelle conscio di sè, ma, circoscritta nel giro della leggenda greca, non ha profondità lontane nell'infinito; quella sua è ribellione mista d'angoscia contro una recente tirannide che gli sta sul collo, in faccia alla quale ei drizza feroce ed impavido il nerbo d'una coscienza tetragona. Ma tu non senti nella rivolta d'un uomo la rivolta d'un mondo; è una specie di rivoluzione domestica fra un Dio ed un altro Dio, fra un potente che soffre ed un potente che fa soffrire; pur quell'antagonismo sarà tolto di mezzo, e l'oppresso del Caucaso diverrà più tardi conviva dell'oppressore che lo sfolgora dall'Olimpo. È una leggenda trasformata in dramma ed innalzata a concetto etico, quanto lo permetteva la materia della leggenda stessa, ma che si arrestava nei limiti del politeismo greco. La parte umana c'è, ma presentita e come in un fondo remoto. Esamina invece la figura prometea dell'Epicuro di Lucrezio, e vedrai che quello che là è particolare e greco, qui è universale ed umano. I tratti latini ed anche individuali vi sono, ma latenti e, direi quasi, perduti in una più vasta immagine. In quell'uomo che si solleva non contro un Dio ma contro tutti gli Dei congiurati in una tiran-

nide immensa, c'è un mondo che si solleva e si afferma e s'infutura in luogo di loro; non è soltanto una rivoluzione domestica dell'Olimpo che si pacificherà più tardi nella concordia comune, ma un tetro crepuscolo degli Dei condannati a perire senza speranza di rinascita. Di là da quelle custodie dell'Olimpo abbattuto si schiudono le arcane profondità della natura, e l'infinito vivente dello spirito vittorioso. La coscienza prometea dell'Epicuro latino è più intima di quella del greco, giacchè l'evoluzione fatta nel politeismo avea preparato un contenuto scientifico delle cose; e quindi poteva affermarsi con una ribellione più vasta e più umana, perchè men circoscritta ad una leggenda. Che se volessi cercare nel Prometeo dello Schelley, vedresti che l'evoluzione è andata tant'oltre da crearvi non un contenuto umano ma cosmico. Ogni limite umano v'è tolto via, e la ribellione prometea s'è già trasformata in una crescente ribellione degli esseri tutti che s'affrettano a spezzare le dolorose catene del pensiero incarcerato, e si conquistano una coscienza immortalmente libera.

Si misuri l'intervallo percorso dalla riflessione storica che dal fondo di un mito vedico giunse poco a poco alle più alte sommità della vita cosmica; il rozzo bastone generatore del foco s'è convertito nella vivente immagine dell'uomo moderno che interroga il vero, lo affronta, e lo conquista nelle battaglie sacre dell'esistenza.

Oltre a ciò da questa evoluzione ideale si prepara una forma di stile che non parmi notata abbastanza. Lo stile è mobile, diverso, progressivo, come il clima della storia. Nelle idee e nei sentimenti si discoprirono molte relazioni sconosciute agli antichi; noi abbiamo scavato più addentro nella psiche umana; le nostre idee appartengono tutte ad uno stato recente e portano in se stesse i vestigi di una vasta esperienza. Uno smisurato lavoro di astrazione moltiplicò l'attività storica delle lingue, ne rese più flessibili e pronti gli organi, tanto che una lingua moderna può correre senza impedimento sulle più ardue sommità del pensiero. Ma questa maggiore virtù di astrazione, questa flessibilità d'organi più disposti a trasmettere le idee, questa velocità più intensa e più dritta nell'ordinarle, se fa le lingue moderne più comprensive delle antiche, le fa pure meno disposte a quella grazia riposata, a quella nervosa simplicità, a quel sentor savoroso di origini fresche, a quel non so che di lieve ed alato che move senza sforzi il pensiero quasi a seconda di sè. Noi abbiamo perduto per sempre lo spontaneo lo schietto dei sentimenti in tanto accumularsi di idee, in tanti rivolgimenti di cose. Ma al danno, del resto inevitabile, non fu minore il guadagno. Nel nostro mondo s'agita e ferve una virtù procellosa che lo sospinge a climi più forti; ciascheduno porta con sè qualche cosa che lo affatica insieme e lo esalta, qualche cosa che vuol

farsi via. Ora l'organo di questo mondo così ondeggiante e complesso è lo stile che se non si riflette e non si colora nel clima storico del cervello, è uno stile a ritroso. Chi non risponde al suo tempo non può scrivere, e se lo fa, scrive ciance più o meno eleganti ma non ridesta le attività sopite delle nazioni, non crea nessuna di quelle correnti eterne a cui si ristorano i migliori intelletti, non lascia dopo di sè nessuna eredità di pensieri che si fecondino in altri; ei muor tutto senza essere stato mai vivo.

CAPITOLO VI.

I CENTRI STORICI

La vita storica per chi ne penetrasse ogni parte sarebbe una vasta corrispondenza di centri confederati l'un l'altro, al modo stesso della vita organica secondo le più recenti scoperte della fisiologia. Perciò come nell'embriogenia fisica gli organi non escono concreati ed interi ma rampollano poco a poco da centri diversi, ed anche in essi v'è un prima ed un poi, ve n'ha di antichi e di nuovi, di spenti e di vivi; così nell'embriogenia sociale v'hanno diversi centri che io chiamo storici, giacchè sono un portato più complesso e più vasto dei centri psicologici. Questi rivelano la somma delle attività d'un cervello individuale, mentre in quelli si manifesta la somma delle attività del cervello sociale, se m'è lecito a dire, cioè delle schiatte.

Il fenomeno di cui parlo è tutt'altro che artificiale ed ipotetico; è una realtà vivente come molte altre delle quali non si sospettava nè anco,

una realtà men visibile e men facile quindi a circoscriversi dalla critica moderna, ma che s'attiene con sottili e recondite congiunture ai fatti più grandi della vita storica. Tu hai qui un mondo da discoprire, un gruppo di forze sconosciute che la scienza dee investigare co' suoi stromenti fini d'analisi, e, in parte, ha già investigato. C'è ancora non poco d'oscuro intorno a questi problemi, ma quello che mi par certo è il gran fatto dei centri storici nei quali si fondono le multiformi energie intellettuali d'una schiatta, componendosi in quelle specie che sorvivono alle migrazioni dei climi, resistono al tempo, si rinnovano allo smembrarsi dei popoli, e rimangono ancora, benchè trasformate dall'evoluzione storica, nel mondo moderno. [1]

[1] H. Taine, *Histoire de la Littèrature anglaise*. Paris, 1863, T. I, pag. 23, seg.: « Il y a là une force distincte, si distincte, qu'a travers les ènormes dèviations que les autres, moteurs lui impriment on la reconnait encore, et qu'une race comme l'ancien peuple aryen, éparse depuis le Gange jusqu'aux Hébrides, ètablie sous tous les climats, échelonnèe à tous les degrés de la civilisation, transformée par trente siécles de rivolutions, manifeste pourtant dans ses langues, dans ses religions, dans ses littératures et dans ses philosophies, la communauté de sang et d'esprit qui rélie encore aujourd hui tous ses rejetons. Si différents qu'ils soient, leur parenté n'est pas détruite: la sauvagerie, la culture et la greffe, les différences de ciel et de sol, les accidents heureux ou malheureux ont eu beau travailler, les grands traits de la forme originelle ont subsisté, et l'on retrouve les deux ou trois linéaments principaux de l'empreinte primitive sous les empreintes secondaires que le temps a posées par-dessus. »

V' ha dunque nelle schiatte un contenuto proprio che le domina e le fa centri storici. Ma ben lungi che tutte le schiatte sien tali, la maggior parte son destinate a perire in quell' alluvione di migrazioni che si addossano l' una sull' altra e cancellano poco a poco i vestigi pietrificati dal tempo. Delle grandi schiatte del mondo antico due sole sorvissero alle altre; l' aryana e la semitica, arrivate a sedersi fra le ruine di quella vetusta gente turanica che disparì dall' Europa. La storia moderna si dirama da que' due centri; chè scarsi e recenti furono gli influssi di quella schiatta, misteriosa come le sue sfingi, che sedeva in mezzo alle tombe de' suoi Faraoni, congelata da tanti secoli in un panteismo zoomorfo, là nella valle teocratica del Nilo [1]; e l' altra schiatta uscita probabilmente da un fondo turanico, si rimase gran tempo sconosciuta, e soltanto più tardi in quella muraglia che le vietava i contatti delle genti civili penetrò qualche spiraglio delle idee occidentali. Ma fu veramente un centro inerte per la dinamica sociale, e non ebbe parte veruna nell' evoluzione storica del mondo antico che s' è compiuta fuori di lui. Senza dubbio entrerà pur essa nella grande orbita della storia moderna, e forse qualche germe novello di vita innestandosi in quel clima tanto diverso dal nostro, darà frutti inaspettati allo spirito umano. Ma sino a

[1] Mariette, *Memoire sur la Mere d'Apis*. Paris, 1856.

qui visse troppo implicata in se stessa, nè partecipò al lavoro delle altre; è un mondo destinato a perire se non si trasforma e non si rinnova nel nostro. La filosofia del Tao di Lao-tseu è un portato strano e senilmente scettico di chi nulla sa, nulla spera, e nulla vede di là da lui; è un ciclo sonnambulo di pensieri che si risentono di languor moribondo.[1]

Per contrario nelle due grandi schiatte storiche perchè fattrici di civiltà, noi troviamo a punto il lavoro ideale che manca nelle altre; e per ciò solo ebbero la virtù d'infuturarsi, generando la coltura mediterranea dove si compendiava l'evoluzione del mondo antico, e si preparava quella confederazione organica per cui l'un centro corrisponde con gli altri, e nel concorde moltiplicarsi delle efficienze ideali crea l'unità del mondo moderno. Ora dunque i centri storici, come si formano nelle schiatte, sarebbero concreati alle schiatte medesime? cioè si starebbero virtualmente disposti nei loro organi interi, di modo che le forze raggiate da ciascun centro si propaghino via via per tutti i rami di una schiatta, e riflettendosi nei

[1] St. Julien, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*. Paris, 1842. Gli studi recenti dei sinologi scemarono di molto, se non tolsero affatto, i presunti influssi bramanici o buddici in Lao-tseu. La dottrina del Tao parrebbe invece riferirsi ad una speculazione più originale e più antica. Il giudizio che ho dato sul Tao di Lao-tseu sembrerà forse troppo severo; ma si leggano, fra gli altri luoghi, L. I, c. 3, pag. 5 e pag. 9; c. 14 pag. 19; c. 20, pag. 27: L. II, c. 48, pag. 71.

climi diversi si mantengano intatte ed identiche sempre a se stesse, come una specie stabile circoscritta in un termine preordinato? o questi centri sarebbero l'effetto più recente di quella esperienza degli organi che converte il lavoro meccanico in lavoro ideale, ed innalza la realtà fisiologica in realtà storica? di modo che le attitudini ideali d'un gruppo etnico non essendo concreate ma fatte, possono anch'esse cangiarsi cogli organi, innestarsi con attitudini nuove, svecchiarsi dagli abiti inerti e ricevere gli abiti freschi e flessibili che le rinnovano col tempo, tanto che, invece di logorarsi e perire, ricrescano in un centro più largo e più pieno?

Chi esamini un po' dentro a questo fenomeno, s'avvede di due cose: l'una che le forme psicologiche delle schiatte appartengono ad uno stato recente dell'evoluzione storica, l'altra che si manifestano più tenaci nel mondo antico che nel moderno.

Difatti se risali agli stati arcaici della storia, tu vedi confuso ed implicato ciò che si mostra più tardi come distinto. Nel mondo storico come nel fisico i limiti certi e precisi che li dividono fra loro non appariscono che poco a poco, i centri storici ondeggiano incerti e compenetrati l'un l'altro; anzi non v'hanno ancor veramente i centri storici, giacchè le forme diverse dello spirito si stanno impedite in se stesse, nè si producono se non dopo una educazione progressiva degli or-

gani meglio disposti a riflettere le potenze ideali acquistate ed a trasmetterle di cervello in cervello, generando per tal modo quelle attitudini delle schiatte che sembrano concreate coll'organismo fisico, ma che sono invece l'effetto dell'esperienza successiva di molti cervelli esercitati nel vasto laboratorio del tempo. Si può affermare delle schiatte il medesimo che delle lingue; se tu investighi il periodo-indo-europeo dei nostri linguaggi moderni, vi cercheresti indarno le forme spiccate e precise del periodo vedico, greco, latino, germanico. Là tutto è confuso in un idioma che partecipa virtualmente degli altri senza essere per questo nessuno di loro; la morfologia delle lingue non era ancor nata, come non era ancor nata la morfologia delle schiatte nelle quali e per le quali quell'idioma confuso ed uno dovea diramarsi in tante specie novelle.[1] Del pari nelle

[1] La connessione della morfologia storica colla biologica è un fatto già discoverto dalla critica moderna, che distruggerà non pochi errori e rivelerà molti aspetti finora sepolti della vita delle nazioni. I fenomeni della storia si formano come quelli della natura; anche lì come qui la gran legge dell'evoluzione s'avvera, benche meno visibile e men facile quindi a sorprenderla. Ma il concetto della realtà che ci venne dalle scienze biologiche s'è già introdotto nelle scienze storiche; e il critico investiga la morfologia delle specie morali come il zoologo la morfologia delle specie organiche. Coloro che accusano la critica moderna di tenere un metodo e un linguaggio che meglio si converrebbe alle scienze fisiche, non s'accorgono che in ciò è riposta l'efficacia e il progresso degli studi. Vero è ben che la realtà storica è più complessa della biologica; ma ciò non toglie che il modo del-

schiatte aryane, e lo stesso può dirsi delle semitiche, nulla c'è d'anteriore all'esperienza organica, nulla che accusi in modo veruno una virtù trascendente, nulla quindi che si sottragga a quel lavoro storico che crea le nazioni come le lingue, i sentimenti come le idee.

Le strane ipotesi introdotte nella morfologia delle schiatte per ispiegarne i fenomeni, non fanno che spostare il problema senza risolverlo. Quando ci si parla d'una intuizione primigenia, d'un istinto radicato, non si sa da qual mano, negli

l'investigare debba essere lo stesso, giacchè se il metodo non corrisponde al reale, e quindi se l'ordine soggettivo non equivale all'ordine oggettivo, l'investigazione non dà frutto veruno. Voi potete sillogizzare quanto vi piace, ma non discoprirete mai una relazione, benchè minima, della vita storica. Come le specie organiche portano dentro se stesse la virtù di trasformarsi secondo i climi diversi e di trasmettere i nuovi organi acquistati, del pari le specie storiche si trasformano producendo in se stesse attitudini nuove che trasmettono di cervello in cervello alle generazioni venture. C'è dunque una morfologia storica la quale non si sarebbe potuta comprendere senza le scoperte della morfologia fisica. Il mito delle specie stabili, cacciato via dalla natura, comincia a disparire anche dalla storia. Fu il nuovo concetto dell'evoluzione che introdotto nelle scienze storiche rinnovò gli studi del secolo decimonono. Davanti all'unità, non più contrastabile, delle lingue indoeuropee, come si può dubitare dell'evoluzione nel mondo storico? noi possiamo segnare il tempo delle idee e dei sentimenti come quello degli organi; spiegare le apparizioni dell'ingegno al modo stesso di quelle delle flore e delle faune. Chi non sa questo, o lo nega, o, ch'è peggio, lo deride, non sa che sia la critica. Per me credo che senza un concetto scientifico delle cose la critica sia impossibile del tutto, impossibile, non che discoprire, nemmeno intendere una legge storica.

organi, d'una specie di sintesi concreata alle schiatte ed anteriore alla loro storia; non si fa, parmi, che coprire con un vocabolo di più l'ignoranza di quel fenomeno che si tenta di comprendere. Come si spiegano, a tal modo, i fenomeni più complessi della storia, il monoteismo semitico, il politeismo aryano, l'organismo estetico della Grecia, la costituzione politica di Roma, il cattolicismo latino, il protestantismo germanico, il classicismo antico, il romanticismo moderno? quando, a cagion d'esempio, il Rénan attribuisce ad un istinto immediato e congenito alle schiatte semitiche il monoteismo, riconduce, forse senza saperlo, le specie stabili nella storia, mentre la scienza le ha già scacciate dalla natura.[1] Quel presunto istinto creatore, niente mi spiega del-

[1] E. Rénan, *Histoire comparèe dès Langues sémitiques*, Paris, 1863, c. 1, pag. 3, seg. *Nouvelles considèrations sur le caractère général des peuples sémitique*. Paris, 1859. Max Müller, *Chips from a German Workshop*. London, T, I pag. 341, seg. *History of ancient sanscrit Litterature*. London, pag. 532, seg. *Introduction to the Science of Religion*. London, 1873, pag. 141. Del resto sulla morfologia storica delle schiatte puoi vedere: E. Rénan, Op. cit., c. 1 p. 2, seg. C. Lassen, *Indische Alterthumskunde*. Leipzig, 1865. T. I, pag. 492, seg. H. Taine, *Histoire de la Littèrature anglaise*. Paris, T. I, pag. 27. *Philosophie de l'Art*. Paris, 1863, p. 77, seg. Waitz, *Antropologie der Naturvölker*, T. I, pag. 386, seg. Buckle, *History of civilisation in England*, London, T, I, pag, 37. seg. Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, T. I, L. I, c. 2, L. II, c. 12. Gervinus, *Shakespeare*, Leipzig, 1862, T. II, pag. 448, seg. Bagehot, *Physics and Politics*. London, 1873, pag. 41, seg.

l'evoluzione storica che s'è fatta intorno a quel concetto attribuendo ad una spontaneità creatrice ciò ch'è l'effetto di esperienze organiche a lungo ripetute nel tempo. Vero è che se ti fermi al suo stato recente il monoteismo semitico e il politeismo aryano ti sembrano specie stabili della storia. Ma provati a cercare più addentro e vedrai che ciò che ti sembra anteriore ad ogni esperienza, s'è fatto pur esso in un'altra esperienza più vasta, e che di là dal monoteismo c'è, pur nelle schiatte semitiche, un politeismo più rude e men lontano dalla natura, [1] e che nel monoteismo stesso c'è una diversità di forme storiche che seguano i gradi dell'evoluzione, per la quale poco a poco s'innalza in un contenuto universale. Del pari se tu cerchi di là dal politeismo aryano troverai che, prima di giungere agli Dei, l'evoluzione storica traversò il mondo più grosso e mostruoso dei miti nei quali l'individuo divino manca del tutto, e vi campeggia e vi domina la tetra deformità di faune fantastiche adorate come vivente realtà.

Se dunque il politeismo fosse creazione immediata ed istantanea d'una schiatta che l'avesse generato virtualmente intero per sola virtù d'organismo psicologico, non avrebbe potuto manifestarsi con aspetti tanto diversi che accusano in se stessi non l'unità prima e impossibile d'un centro

[1] E. Littré, *La Science au point de vue philosophique.* Paris, 1873, pag. 456, seg. D. F. Strauss. *Der Alte und der neue Glaube.* Bonn, 1873, pag. 102, seg.

storico, ma la moltiplicità successiva dei centri che apparivano come organi nuovi, ciascuno dei quali trasformava a suo modo il lavoro degli organi antichi. Chi potrebbe spiegare come effetto d'istinto creatore un fenomeno che si riflette sì vario per ogni grado dell'evoluzione storica? Il mondo paleozoico dei miti indo-europei con quelle sue faune terribili e strane; il mondo vedico [1] con que' suoi Dei mezzo sbozzati ed ondeggianti in una natura ancor diafana, con quella esuberanza inesausta di fantasia che cresce a dismisura sopra se stessa, quasi impedita in una vegetazione enorme; il mondo greco con quella famiglia olimpica d'individui divini, con quella euritmia riposata, con quel riso inebbriante che circola per le vene immortali di tanti Dei cognati dell'uomo, non sono specie stabili che appartengono ad una creazione unica, ma l'effetto di trasformazioni operate nei centri diversi della storia e da organi del tutto diversi.

Certo è che l'esperienza arrivata ad un punto della evoluzione sembra come arrestarsi in un abito fisso che costituisce l'attitudine propria del cervello, di là dalla quale si rivela impotente. Il po-

[1] Köppen, *Die Religion der Bouddha*. Derlin, 1857, T. I, pag. 23, seg. Max Müller, *History of ancient sanscrit Litterature*. London, 1860, pag. 18, seg. Buckle, *History of civilisation in England*. London, T. I, p. 122 seg. Herder, *Ideen zur Phylosophie der Geschichte der Menschheit*. Leipzig, T. III, pag. 173, seg. H. Taine, *Nouveaux Essais de Critique et d'Histoire*. Paris, 1865, pag. 320, seg. *Philosophie de l'Art en Grèce*. Paris, 1870, pag. 32, seg.

liteismo, a cagion d'esempio, colle sue rivoluzioni di Dei e di Eroi, colle sue teogonie mitologiche, colle sue speculazioni metafisiche, co' suoi cicli epici e drammatici, non sarebbe potuto uscire da un cervello semitico; come per contrario il monoteismo con quella sua fatalità tragica,[1] colle sue teocrazie soffocatrici d'ogni libertà intellettuale e politica, col suo profetismo fanatico, con la sua lirica monotona, senza filosofia senza epopea senza dramma, non sarebbe potuto uscire da un cervello aryano. Ma ciò che par trascendente all'evoluzione storica, è l'effetto di quella esperienza medesima che fu poco a poco trasmessa come un valore ideale in quei cervelli che compendiano il lavoro di mille generazioni concorporate l'una all'altra nell'unità consanguinea degli organi.

Nelle forme particolari d'una schiatta non bisogna immaginarvi una spontaneità predisposta che non v'è nè vi può essere, ma cercarvi un fenomeno recente dell'organismo circoscritto dalla evoluzione che vi s'è fatta, per la quale la realtà fisiologica s'è convertita in realtà storica. Le possibilità dell'organismo umano sono molteplici, se-

[1] Ch. Lassen, *Indische Alterthumskund*, T. I, pag. 492 E. Rénan, *Histoire comparée des Langues sèmitiques*, T. I, L. 1. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohamed*, T. II, pag. 308. Barthélemy Saint-Hilaire, *Mahomet et le Coran*. Paris, pag. 207, seg. Per altro lo Sprenger e il Saint-Hilaire attenuano, forse un po' troppo, quella fatalità che portano dentro se stesse le religioni semitiche, e l'islamismo più di tutte.

condo la diversa esperienza che riceve e che diversamente lo imprime. Quando dunque si parla di forme storiche d'una schiatta, vi si intende una somma di energie organiche del cervello acquistata non congenita, effetto dell'esperienza non anteriore ad essa; quindi trasmutabile e progressiva come tutte le specie non create ma fatte. Da ciò si spiega quell'apparenza di specie stabili che ci porgono le schiatte, e per che modo il lavoro dell'evoluzione arrivato a quel punto in cui si produce la nuova potenza, sembri arrestarsi e ci si manifesti come uno stampo fisso in cui fu gittata per sempre la schiatta; tanto che sorvive allo spostarsi del suo centro nelle migrazioni frequenti, ai più grandi rivolgimenti sociali, al tramutarsi dei linguaggi. Ben si può dire che delle resistenze che incontra l'evoluzione storica, nessuna è più lunga, più tenace, e men superabile di questa che par, destinata a rimanersi eternamente superstite alla propria vita.

Nel mondo antico questa tenacità psicologica delle schiatte si mostra più profonda e più lunga che nel mondo moderno. Interrogate la storia della schiatta aryana ne'suoi centri diversi [1], nel vedico,

[1] Il mondo iranico di Zarathustra non potè varcare il dualismo primitivo dei Gâthâs nè giungere ad un monoteismo vero come crede l'Haug, (*Essays on the sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*. London. 1878 pag. 300 seg.) Il zervanismo è un sovrapposto recente della riflessione filosofica sulla dottrina dei Gâthâs. Lo Spiegel

nell'iranico, nel greco, nel romano, nel germanico, e voi troverete che, pur in mezzo a cangiamenti continui, quella effigie organica del cervello non s'è potuta nè spostare del tutto nè vincere; il concetto mitologico della natura vi rimase così profondamente radicato che divenne vita della sua vita, e parve che per molti secoli non potesse respirare con altri organi. Del pari la schiatta semitica entrata una volta nel monoteismo vi si conchiuse come in uno stampo eterno, a malgrado delle intermittenze frequenti, e delle ribellioni postume di quel rude politeismo dal quale era uscita. E si comprende questa maggiore tenacità

(*Avesta*, T. I, pag. 271, seg.) lo tiene uscito dalla mitologia babilonica o dall'assirica. Michele Nicolas (*Le Parsisme.* Rev. Germ., T. VII, T. VIII, pag. 680, seg.) ci vede piuttosto una setta caldea modificata dal mazdeismo iranico. Il mondo greco oltrepassata una volta l'euritmia omerica, si dibattè in quel dualismo platonico che poco a poco ne corruppe la vita, disfacendosi nella misticità trascendente degli alessandrini. (E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, T. I, pag. 110, seg.). Il mondo germanico si rimase organico ed uno, nonostante il sovrapporsi che vi s'è fatto del romanismo e del cristianesimo. Il panteismo che circola nei miti odinici, l'individualità procellosa e titanica di quegli Dei e di quegli Eroi, (G. Grimm, *Deutsche Mythologie.* Göttingen, 1854; W. Mannhardt, *Germanische Mythen.* Berlin. 1858), il sentimento severo e, direi quasi, tragico della vita che vi si manifesta, era la preparazione profetica di quell'ardita iniziativa che creò più tardi il protestantismo, fenomeno profondamente germanico, e con esso la libertà dell'umana coscienza. Il romanismo fu scosso come un giogo dalle schiatte germaniche, e il cristianesimo entratovi, dopo una lunga e tenace resistenza che fu domata ma non vinta, vi si cangiò in una

delle specie storiche nel mondo antico. Ciascun popolo lavorava per sè, circoscritto da termini gelosamente fermi e senza congiunture con altri popoli; non v'era nè vi poteva essere quell'operoso congiungersi dei centri storici che moltiplica a dismisura l'operare progressivo dello spirito umano. L'insidenza delle nazioni moderne che si fecondano insieme era sconosciuta alle antiche. Più tardi le migrazioni, le conquiste, i servaggi, accostarono, le genti fra loro, e cominciossi quell'innesto intellettuale ch'è tanta parte nella vita storica, ma le schiatte antiche restarono ristrette in se stesse. Le idee si addossavano, per così dire,

libertà di spirito che da Lutero allo Strauss disfece quei dogmi che rimasero sempre stranieri al suo genio; e restaurò con l'Hegel e col Göthe quel panteismo che non ischiaccia gli individui ma li dilata in una coscienza più alta. Nella *Germania* di Tacito v'è, per chi ben la interroghi, la preparazione della Germania moderna. L'evoluzione storica del germanismo fu lenta a rivelarsi, e gli influssi ch'egli ebbe nella vita europea sono molto più recenti di quel che si crede da certi storici. La feodalità si attiene in gran parte alla costituzione politica dell'antica Germania, ma fra noi ebbe uno sviluppo assai scarso; la cavalleria è un fatto più celtico che germanico, e il sentimento germanico della donna non è lo stesso di quello della cavalleria medievale; l'individualismo della rinascenza è un fatto storico ben diverso dall'individualismo dei tribi germanici. Esso non è nè germanico nè latino nè cristiano ma umano; si mostra di fuori dai simboli religiosi e dalle sétte politiche, e rappresenta la somma di tutte le attività storiche trasmesse di cervello in cervello, si propaga per tutte le vene delle nazioni confederate nell'unità della vita moderna, creando nell'uomo la vera coscienza di sè e del suo destino infinito.

l'una sull'altra, ma non si consociavano non si fondevano in un centro novello e più vasto. Per ciò l'evoluzione storica non era forte abbastanza da dominare il cervello, producendovi nuove potenze ed organi nuovi. Per contrario, nel mondo moderno le specie storiche delle schiatte si cangiano più facilmente, e diventano specie mobili e quindi progressive, perchè l'evoluzione è più intensa e più efficace sugli organi del cervello. Quei gruppi che parevano tanto tenaci da resistere ad ogni assalto del tempo, si spostano, si cangiano, si risolvono in gruppi meglio disposti a ricevere in se stessi ed a trasmettere negli altri il valore ideale che vi s'è fatto. L'unità del mondo moderno, come vedrassi in un altro capitolo, è qui tutta.

I due centri storici più grandi, anzi i soli veramente storici del mondo antico, l'aryano e il semitico, si fondono insieme nel cristianesimo europeo. Su quel gran bacino mediterraneo ch'era, come ben dice Carlo Ritter, il bacino dei popoli [1] ed il miluogo della conquista romana, e nel quale si preparavano gli embrioni profetici delle nazioni

[1] Ch. Ritter, *Über raümliche Anordnung auf der aussenseite des Erdballs, und ihre functionem im Entwickelungsgange der Geschichte.* Berlin, 1850. Però mi sembra che il Ritter introduca nelle articolazioni diverse del nostro pianeta una finalità punto scientifica; e nel predominio dei continenti che allungano i loro coni nei mari sterminati del Sud, riconosca una predestinazione storica, mentre fu l'effetto non preparato di quei continenti abbassati e quindi meglio disposti alle migrazioni dei popoli ed ai progressi civili.

moderne, l'elemento semitico entrò nell'aryano per modo che lo spiccarne l'uno dall'altro sarebbe impossibile, giacchè ambedue si son trasformate in una specie novella che tiene dell'una e dell'altra, e nella quale pugnano entrambe in un doloroso dissidio che arrestò per quindici secoli la rinascenza moderna. Il monoteismo ebraico colle sue visioni apocalitiche, colla sua gestazione messianica, col suo fantastico regno dei cieli, colla sua predestinazione fatale, colla sua febbre teocratica d'un primato imminente, spostò la evoluzione pagana del politeismo, corruppe, ricevendola dentro a se stesso, la coltura greco-latina, e produsse il nuovo centro storico del cristianesimo europeo, ch'è quanto a dire, un concetto semitico e un concetto aryano conflati in una specie intermedia. Il concetto semitico di creazione, prevalso nel medio evo, era già destinato a perire e perì nel mondo moderno, in cui predomina, restaurato dalla scienza ed allargato in un centro più vasto, il gran concetto aryano dell'immanenza. Il monoteismo e il politeismo sono fenomeni di due schiatte, che non si rinnoveranno giammai nella storia; sono specie divenute impossibili in un cervello moderno, nel quale l'evoluzione organica s'è fatta altrimenti. Il cervello moderno concepisce, riflette, e sente in modo diverso dal semitico e dall'aryano; ciò che un giorno costituiva una fauna vivente del mondo storico, ora è fossile morto che reca pietrificati in se stesso i vestigi della sua vita anteriore.

L'apparire dei centri storici e l'attività psicologica delle schiatte dipende, in gran parte, da due fattori che vi cospirano in modo diverso, cioè, il clima ed il tempo. Il clima non vuol dire altro che la somma degli influssi fisici, il tempo non altro che la somma degli influssi storici; e, se ben si guardi, son due fattori che si corrispondono, giacchè c'è pure un clima nel tempo e un tempo nel clima. Le articolazioni che ci paiono tanto bizzarre dei continenti non sono fenomeni accidentali del nostro pianeta, ma altrettanti organi per cui si dirama e ricircola la vita terrestre. Quei coni enormi allungati nei mari, quegli acrocori sparsi che si digradano a foggia di depresso scaleo, quei gruppi d'isole svelti e, per così dire, mobili, quei cicli di montagne sollevate da fondi sconosciuti, quei vasti canali mediterranei che si avvolgono intorno alle coste, quegli strati dell'atmosfera interposti come veicoli della vita che dagli altri mondi si propaga nel nostro, costituiscono i centri fisici che corrispondono ai centri storici. Staccateli, se vi vien fatto, gli uni dagli altri, e voi renderete impossibile il progresso umano. Certo è che la forma ideale d'un cervello moderno ci sembra, ed è, in gran parte, indipendente dal clima, perchè l'evoluzione s'è già compiuta, e la realtà fisiologica s'è convertita in realtà storica. Quindi voi troverete che l'efficacia del clima per il progresso moderno è minima, giacchè suppone la preparazione degli organi e la costituzione psicologica del cer-

vello. Ma innanzi che questo lavoro fosse già terminato, innanzi che la realtà ideale potesse manifestarsi dalla realtà fisiologica, le efficienze fisiche prevalevano sull' organismo umano. La diversità di due continenti produceva una forma diversa di schiatte, e quindi una forma diversa d'idee, di sentimenti, di coltura. Il monoteismo non sarebbe nato da quella snellezza di gruppi in cui si dirompe il continente europeo, come il politeismo non sarebbe nato nell'arida immensità dei deserti arabici. Ogni specie storica tiene i suoi organi attaccati ad un centro fisico, tanto che le idee si risentono, più o meno tutte, del clima che le ha generate. Alla rude ed enorme natura asiatica che sembra smarrirsi nello spazio, risponde quel panteismo trascendente e fantastico in cui s' annega e si perde, come il sogno d' un ombra, la coscienza individuale. Alla flessibilità precisa di articolazioni per cui si movono i gruppi d' isole tra l' Ellesponto e lo Ionio, risponde quel ciclo olimpico di Dei e di Eroi, nei quali s'afferma e s' innalza a potenza estetica la coscienza dell' uomo. Al tetro continente africano che si sta là disteso come una mole senz' organi per cui si dirami il moto e la vita, risponde quel grosso feticismo in cui si chiude e s'impaluda da tanti secoli il cervello impotente dei Negri.

Ma il tempo, cioè la somma degli influssi storici, è ancor più efficace del clima nel cervello etnico; ed efficace tanto che sposta i centri fisici stessi,

come nota acutamente il Ritter, creando un nuovo centro storico di fuor dall'antico. Ciò mostra che l'evoluzione più si fa moderna e meno dipende dagli influssi esteriori e meccanici del clima. Quel gran centro della coltura greco-latina sarebbe stato impossibile senza il bacino mediterraneo; ma chi affermerebbe oggi che il centro della coltura moderna, ben più vasta e più ideale dell'antica, dipenda da un centro fisico? Il bacino mediterraneo c'è ancora, ma il centro storico è spostato; il tempo lo ha già trasferito in quel clima interno ch'è parte organica del cervello. Senza le articolazioni profonde del continente europeo, senza il centro mediterraneo, la vita moderna non sarebbesi fatta; ma, uscita una volta di là, non vi ritorna più, e l'evoluzione divenuta più intima e più vasta, si staccò per sempre dai centri fisici, a guisa delle lingue che arrivate ad un punto del loro sviluppo si staccano dai tipi fonetici in che furono da prima concette. Il centro storico è là dove l'operar del pensiero è più intenso, dove gli organi sono più pronti a ricevere e più fecondi a trasmettere, dove ciascuno fà parte dell'associazione di tutti; là dove la vita ideale si moltiplica penetrando per tutti i cervelli, vi si dilata in cellule nuove, e crea potenze vergini destinate ad infuturarsi in più alti centri. Il clima fisico si può dir quasi sparito; appena è se qualche vestigio ti ricorda ancora le preparazioni dei centri passati; ei s'è trasformato in un valore ideale nel tempo storico, clima co-

gnato che ciascheduno porta continuamente in se stesso, mobile sempre, progressivo ed organico. Il clima dell'evoluzioni venture non è più di fuori ma di dentro; non più nelle configurazioni dei continenti ma nelle circonvoluzioni del cervello.

Per ciò l'efficacia delle energie fisiche va scemando nel mondo moderno e cresce invece l'efficacia delle energie ideali. Nel cervello si ripete in un modo più intimo quella gran legge discoverta dal Darwin, che si avvera non solo nella realtà fisica ma nella storica. Una quantità di lavoro psicologico ci fu trasmessa cogli organi e ci vive accumulata nel nostro cervello; guai se gli organi non si rinnovano sempre e non trasmettono alle generazioni venture quella quantità moltiplicata nelle sacre battaglie dell'esistenza; guai se la virtù del cervello s'anneghittisce e si fa lenta e rugginosa; guai se non partorisce dentro di sè forme migliori di quelle che ha ricevute! L'impotenza di spirito è il castigo più grande che tocca ad una generazione che non lavora, ed interrompe vilmente in se stessa la divina eredità della vita. Chiunque si stacchi da quella vasta circolazione di idee che costituisce la vita storica del nostro tempo, perirà senza speranza di rinascita, e spenta una volta dentro di noi la fiaccola della vita nessuna forza potrà risuscitarla. Gli organi dello spirito dobbiamo rifarceli noi, rinfrescarli di nuove atmosfere, esercitarli con disciplina virile che ne svegli e ne scarceri le attività sopite. Il nostro

destino non dobbiamo aspettarlo, come una limosina turpe, da mano straniera, ma lo portiamo segnato nel nostro cervello. Tocca a noi di promoverlo con quell' entusiasmo che sorge da una coscienza libera e sana.

Oh! perchè dunque non conosciamo ancora noi stessi? perchè non cresciamo l' eredità della vita? perchè non edifichiamo nel vero gli spiriti esangui da una misticità molle ed inerte? Dovremmo essere grandi e robusti e siamo piccioli e fiacchi; la maggior parte dei cervelli debilitata ed esausta non ha polsi e nerbo, non crea ma disfà; non s' infutura in una vita più alta ma si ritorce a ritroso, adagiandosi in una esistenza inerte perchè men combattuta e men perigliosa a sostenere se stessa. Noi stiamo, pur troppo, di sotto al nostro tempo; confessiamolo aperto, giacchè a confessarlo si guadagna almen questo: di saperci indegni di vivere e di vergognarci della nostra viltà. Quando paragono quello che potremmo essere con quello che siamo, mi assalta uno sdegno amaro che io reprimo dentro di me, per non ribellarmi alla vita, nè disperarmi di quell' ideale ch' è la mia fede profonda, il cibo verace dell' anima mia, lo Iddio che adoro con sospiri ineffabili.

CAPITOLO VII

UNITÀ DEL MONDO MODERNO

Dai centri storici separati ed indipendenti l'uno dall'altro non sarebbe potuta uscirne l'unità progressiva e feconda del mondo moderno. I centri storici del mondo antico, come notai nel precedente capitolo, si sono formati ciascuno di fuori dall'altro, e quindi l'evoluzione interna non poteva essere che speciale, interrotta, e sovente impedita dagli ostacoli esterni che prevalevano. Ma nel mondo moderno le resistenze esteriori son minime, le efficienze interiori son massime, e per ciò l'evoluzione storica è organica ed una.

Or che vuol dire veramente questa unità organica dell'evoluzione? per qual modo vi siam giunti? il centro moderno potrebbe disfarsi come i centri antichi? Ciò che costituisce l'unità del mondo moderno è a punto la corrispondenza dei centri storici per la quale ciascuno fa parte degli altri e nessuno fa parte da sè. Gli organi della

vita storica sono omai tanto compenetrati l'uno nell'altro, e s'attengono insieme per congiunture tanto recondite, che tu non potresti spostarne uno senza che tutti si risentano di quel mutamento. V'è un'orbita più vasta di sopra a ciascun centro, che lo domina e lo trasferisce di fuori dall'orbita propria. La vita è di tutti e di nessuno, il centro da cui raggia e si propaga non è più circoscritto ad un clima fisico, ma, divenuto mobile, acquista quella flessibilità che lo seconda a tutti i climi, perchè contiene un valore dinamico che li trascende e li vince.

Da questa unità che comprende in se stessa i centri speciali, e da questa mobilità feconda che ne cresce e ne matura le multiformi energie, ne viene che il modo del progresso moderno è molto diverso dall'antico, come nota profondamente lo Stuart Mill. Il progresso da uno stato intellettuale in un altro non si fa per cangiamenti isolati e meccanici, ma per un impulso che movendo dal centro si dirama per tutte le parti che si rispondono insieme, di guisa che le rivoluzioni sociali non si fermano in una nazione ma si propagano in tutte, e, più o men presto, diventano un bene di tutte.[1] È qui l'immenso valore della civiltà

[1] Stuart Mill, *A Comte and Positivism*. London, pag. 87 « The progress of society from one general state to another is not an aggregate of partial changes, but the product of a single impulse acting through all the partial agencies, and can therefore be most easyly traced by studying them together. »

europea che non può rimaner circoscritta ad un centro ma si fa civiltà universale. Il mondo antico non fu veramente uno nè poteva esserlo, giacchè vi prevalevano troppo i centri speciali. Ciascheduno si teneva chiuso nella propria storia, nè quindi potea trasformarsi senza perire stanco ed esausto del suo lavoro stesso.

Si guardi, tra gli altri, ai due centri più civili dell'antichità, il greco ed il romano, e vedrassi che quel mondo che ci par tanto vasto, si punta, per così dire, tutto su due città, Atene e Roma. Vero è ben che il centro romano è senza misura più complesso del greco, ma non è men vero che spostandosi in un giro più largo la città rimase la stessa. Il politeismo non è una religione universale ma la religione d'una città che si affermava ne'suoi Dei. La legislazione politica, il giure, l'arte, il costume, si circoscrivono tutti nella città; il politeismo greco è Atene, il politeismo latino è Roma. È un mondo stupendo ma troppo angusto, che portava dentro se stesso i germi della decadenza. L'evoluzione storica del mondo antico lo rimove più e più dai suoi centri particolari, spostandoli in un centro più vasto che li comprende; ma dallo spostarsi dei centri antichi in quell'unità mediterranea che fu l'opera più grande e civilmente feconda del genio romano, ne venne la caduta del paganesimo co'suoi cicli d'Iddii e d'Eroi; l'Olimpo naufragò tutto con la città sulla quale

si fondava, e due nazioni che sembravano eterne perirono senza speranza di rinascita.

Esaminerò più sotto le ragioni storiche di questa decadenza dei centri antichi; per ora mi basti avvertire che il mondo pagano non giunse all'unità senza disfare in se stesso i centri speciali della sua vita storica. Per contrario il mondo moderno non solo v'è giunto senza alcun danno delle sue parti migliori, ma ciascuna parte vive e partecipa delle altre; e nonostante le sue molte rivoluzioni, una delle quali avrebbe potuto distruggere il mondo antico, egli non solo decade ma progredisce; le nazioni che attraversarono tanti disastri sociali si mostrano più vigorose di prima, e guardano sorridendo le cicatrici ancora fresche della battaglia, quasi sapessero di non poter morire giammai.[1] Che vuol dir ciò? che unità è questa la quale non mortifica ma ricrea; non disfà le nazioni ma le restaura; non impaluda i germi della vita ma gli infutura nel tempo?

L'unità del mondo moderno, s'io non erro, è

[1] W. Bagehot (*Physics and Politics*. London, 1873, pag. 77, seg.) nota profondamente che per le nazioni nulla è tanto penoso quanto il generare un'idea che le sforzi a rinnovarsi; e ciò meglio s'avvera per le nazioni antiche. Ogni idea nuova portava dentro se stessa un germe di morte alla costituzione intellettuale e sociale dello Stato. La libertà nel significato moderno, come toccherò più tardi, era pericolosa; nè dobbiamo maravigliarci se nella costituzione più democratica e, in un certo senso, più libera dell'antichità, come quella d'Atene, si puniva qualunque ardimento scientifico contro

la somma di tutte le attività del pensiero confederate tra loro, poi che vi sono disposte con una corrispondenza tanto intima che più tu moltiplichi gli organi, e più ciascun organo è pronto a riceverle in sè ed a trasmetterle agli altri. Di guisa che il progresso non è più ostacolo allo esplicamento dei centri speciali, ma stimolo perchè lavori più alacremente e cresca in se stesso la vita che non è più sua ma di tutti. L' unità quindi del mondo moderno è interna ed organica, non impedisce il moltiplicarsi dei centri ideali, che anzi li genera; nè disperde inutilmente l' esperienza degli organi, dissociandoli l' uno dall' altro, quasi non appartenessero ciascuno a quel centro più alto che li comprende tutti fecondandoli in se stesso. Il segreto della vita moderna è qui: che i centri storici sono insidenti l' uno nell' altro, si restaurano insieme e si compiono. Per ciò l' unità moderna è del tutto opposta all' unità del medio evo, che non era nè poteva essere interna ed organica, ma piuttosto centralità meccanica preparata dalla

gli Dei, sui quali tutta si fondava la legislazione politica della città. Quella democrazia cha partorì tanti uomini di genio, la maggior parte dei quali od uccise, od incarcerò, od esigliò, non era grande abbastanza per contenerli in se stessa; e perì tanto presto e tanto miseramente, perchè non poteva rinnovarsi senza disfare il proprio organismo. Invece nelle nazioni moderne il generarsi delle idee nuove é meno penoso, e si trovano meno esposte ai pericoli che derivano dai nuovi stati del tempo storico. Un tal fenomeno non basta avvertirlo ma, se ci riesce, fa d' uopo spiegarlo.

conquista romana, e compiuta dalla prepotenza ieratica del papato.

Guai a noi se fosse prevalsa quell' unità mezzo feodale e mezzo mistica che gravò per tanti secoli il collo delle nazioni europee! A solo pensarvi abbrividisco giacchè la libertà sarebbe stata uccisa per sempre, e noi, ben lungi dal conquistar l' infinito che ci si apre davanti, boccheggeremmo semispenti in un cimiterio d' asceti. Le fila oscure di quella rete omicida che gittarono addosso alla ragione, nelle quali si rimase impedita fin ieri, si ordirono nell' intervallo di tempo che si distende da Costantino a Carlo V, con un accorgimento sì profondo, con una ostinazione sì feroce, da parerci ancora incredibile come ci siamo disvelti da quei nodi.[1] L' unità medievale, se si fosse continuata, sarebbe stata dannosa, poi che veniva di fuori come un giogo destinato a spezzare ogni ardita iniziativa di spirito. Da quando Costantino spostò verso l' Ellesponto il centro dell' impero, Roma trovossi abbandonata a se stessa, e la potenza papale che già v' era cresciuta poco a poco, e sola era forte in quell' anarchia d' uomini e di cose, vi fe' centro di sè, e, non incontrando più ostacoli, cominciò a preparare l' unità teocratica che manifestossi più tardi in Gregorio VII e do-

[1] G. Gervinus, *Einleitung in die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. Leipzig, 1864, pag. 29, seg. Vedine quello che dice sui pericoli che l' unità teocratica minacciava all' Europa moderna.

minò il medio evo. Quell'unità detestata è, non lo nego, un capolavoro e ci mostra che la forza, pur troppo, non apparteneva allora alla scienza ma al dogma; nè certo si sarebbe potuta fare se lo stato sociale del tempo non rispondeva con essa e non cospirava a' suoi fini. Nel lungo letargo della scienza prevalse il dogma e sul dogma fabbriccossi l'unità teocratica dell'occidente europeo, che da molti ancora si crede cagione di progresso intellettuale e civile, e ne fu l'ostacolo più forte. Se non si fosse spezzata la ferrea centralità del papato, l'avvenire intellettuale e civile del mondo moderno sarebbe stato impossibile; nè so comprendere, lo confesso, le apoteosi postume che si son fatte recentemente di quella teocrazia. Nell'immenso disordine delle forze sociali che cercavano il loro centro, tal unità potè sembrare una restaurazione civile, mentre non era che una restaurazione ieratica. Come volete che sia progresso civile la più vasta congiura contro ogni progresso? la più audace ribellione contro il diritto dei popoli, l'autonomia degli stati, la libertà della scienza? Anch'io ammiro il genio terribile e duro di Gregorio VII, quella sua volontà ferocemente tetragona, quell'audacia titanica che guarda dall'alto gli ostacoli calpestandoli nella sua via; ma non chiamerò mai progresso la guerra alle costituzioni civili, la discordia perfidamente gittata fra scettro e scettro, e la tracotanza fanatica con cui si strappavano le corone dal capo dei Re che ricusavano

di piegarsi alle usurpazioni di un Pontefice. Questa unità che somigliava ad un giogo piuttosto che ad una forza feconda, bisognava romperla per la salute del genere umano; bisognava crearne un'altra che fosse di sopra alla chiesa, di sopra ai dogmi, di sopra alle tradizioni ieratiche; che quindi contenesse in se stessa la libertà, fuor dalla quale l'unità si rende impotente e malefica.

Di qui si manifesta il valore storico della rinascenza e della riforma, senza le quali l'unità del mondo moderno sarebbe stata impossibile. L'unità teocratica del medio evo si fondava sul dogma cioè sopra un concetto mistico della natura e dell'uomo; il sovrannaturale vi dominava solo e senza contrasto colla sua teologia bizantina, co' suoi terrori d'oltretomba, colla sua tetraggine ascetica.[1] La vita era più di là che di qua, e somigliava ad una visione di anime estenuate, piuttosto che ad una battaglia di virtù sane. Per ciò conveniva disfare quel concetto restaurandone un altro che meglio rispondesse alle cose; conveniva uscir finalmente da quel letargo intellettuale in cui l'uomo s'era sdraiato, risvegliarsi più freschi e più vigorosi, riafferrare la coscienza smarrita,

[1] M. Willemain, *Histoire de Grégoire VII.* Paris T. I, pag. 308, seg. Vedine raccontata la morte di Leone IX. A leggerla ti entra per le vene lo spavento ascetico, l'ebbrezza dolorosa, l'acre morbidità degl'incensi d'una cattedrale a bruno, echeggiata dai sospiri d'un popolo inginocchiato intorno al letticciuolo del suo pontefice. La tragedia del medio evo si compendia tutta in quella morte.

squarciar senza timore la carta fantastica della fede, e riaccostarsi alla natura scientifica. La rinascenza moderna era a punto l'antichità, nelle sue parti sane ed immortali, che riannodava la catena epicurea spezzata per quindici secoli da quell'ascetismo luttuoso che ne aveva già guasta l'evoluzione storica.

Ma il concetto dell'antichità, come restauratrice della natura, non sarebbe bastato a disfare l'unità falsa e dannosa del medio evo, se la riforma non avesse tolto via l'ostacolo grande che le si attraversava d'innanzi, spostando, per così dire, il centro del mondo morale; tanto che l'embriogenia storica iniziata dalla rinascenza non sarebbe potuta compiersi nell'organismo della vita moderna senza la cooperazione efficace della riforma. Forse la rinascenza sarebbe stata di nuovo interrotta ed anche spenta per sempre, se non si affermava la coscienza in luogo della tradizione ieratica. Fu questa nel mondo storico una rivoluzione equivalente a quella del mondo fisico, giacchè l'una e l'altra spostarono i centri in un sistema più vasto. Se l'unità teocratica dell'occidente europeo si fosse mantenuta, e se il papato avesse potuto ripigliare quel mondo che gli sfuggiva di mano, la rinascenza non avrebbe dato i suoi frutti, le scienze biologiche non sarebbero nate, e l'uomo vagirebbe ancora in un limbo ascetico. Le grandi rivoluzioni intellettuali, pur troppo, rimangono inefficaci se non si convertono in rivo-

luzioni sociali; bisogna che idee vagheggiate nell'olimpo aristocratico dei pensatori discendano in terra a concorporarsi nei fatti, e diventino anch'esse una forza, altrimenti son condannate a perire sulla via solitaria della ragione.

Ed è tanto vero che la salute per l'unità multiforme e feconda del mondo moderno era lì, nel protestantismo germanico, che la reazione latina nella seconda metà del secolo decimosesto fu lo sforzo gigantesco ma inutile per riacquistare la unità già rotta dalla riforma. A quella reazione cattolica, una delle più tetre e feroci che apparvero nella storia, non mancò di certo nè la potenza, nè il genio, nè l'audacia; la politica occhiuta e perfida che vigilava per ogni seno dell'Europa, consociavasi ad un misticismo veemente che disponeva gli spiriti al martirio del pari che all'estasi.[1] Giammai la fede, esaltata dalla guerra medesima, non iscoppiò con un furore più vigoroso, nè i papi si mostrarono più devoti, nè si compresse più fieramente ogni ribellione del pensiero, affrettandosi di strozzare in culla la rinascenza. Eppure quei sforzi riuscirono vani perchè la riforma avea spezzata per sempre l'unità reli-

[1] L. Ranke, *Geschichte des Papstthum*, T. II. Vedine stupendamente esposta la reazione cattolica nella seconda metà del secolo decimosesto. Il poema del Tasso con quel feodalismo simulato, con quella irrequieta misticità, con quelle velleità epiche che si risolvono in un sentimento elegiaco, compendia, meglio d'ogni altro, la reazione cattolica nella letteratura.

giosa del medio evo; la libertà della scienza penetrò poco a poco nella riforma salvandola da quella reazione intollerante ed illogica che ne avrebbe arrestato il germe fecondo che portava dentro di sè. Tanto che dopo le non brevi intermittenze che la resero incerta, ritrovò finalmente se stessa in quella più alta unità del mondo moderno che non impedisce ma genera i progressi ideali, giacchè non sono altro che lo svolgimento organico di tutte le attività storiche confederate in un lavoro comune.

Quando si dice che le nazioni concette nel politeismo erano destinate a perire, e che le nazioni concette nel cristianesimo non possono perire, quasi che in esso v'abbia una virtù intellettuale e civile più efficace che nel politeismo, non si dice che una parte di vero, attribuendogli quegli effetti della coltura pagana dei quali s'è reso partecipe. Il cristianesimo, trasformato dalle schiatte iniziatrici dell'occidente europeo, tien più dell'evoluzione storica che del sentimento religioso; e le nazioni moderne sorvissero a tanti rivolgimenti civili, non perchè uscite da una religione semitica, ma perchè educate e cresciute nella coltura filosofica e larga dell'antichità greco-latina, continuata nella rinascenza moderna. Il cristianesimo stesso v'ha perduto i suoi dogmi che omai non entrano più nella feconda circolazione della vita storica, e s'è cangiato in un ideale vago e romantico che galleggia ancora sul loro naufragio.

L'unità quindi del mondo moderno esce da lui non gli vien dal di fuori; ei la porta in se stesso la cresce e la moltiplica continuamente, perchè gli organi confederati in una vita comune lavorano sempre, e il valore ideale che si trasmettono l'uno all'altro costituisce la loro forza. Perciò la decadenza moderna non sarebbe possibile come fu possibile l'antica. I popoli antichi nei quali il lavoro intellettuale e civile era più forte ed intenso, come il greco ed il romano, patirono una decadenza più pronta degli altri che rimasero inerti. Ciò che trasmisero alle generazioni venture fu tanto che noi viviamo, pur oggi, del loro spirito. Nondimeno quei centri disparvero l'un dopo l'altro, quegli organi così velocemente attivi si stancarono per troppa fatica, e rimasero esausti non potendo consociarsi insieme e restaurarsi a vicenda dei proprii danni; erano perciò destinati a perire più presto secondo la quantità del lavoro che trasmettevano al tempo. Ma le nazioni moderne possono accumulare una quantità smisurata di lavoro, senza che la decadenza, quasi nemesi occulta, le castighi dell'essere troppo feconde. Non è l'attività che ci condanna a perire ma il vile ozio degli organi che li disusa dal partorir i frutti divini del pensiero. Si guardi alle nazioni più intellettualmente operose del mondo moderno, e vedrassi che sono del pari le nazioni più forti e più ricche d'avvenire. La Germania, in un secolo, ha prodotto un valore d'idee sì smisurato, che si sa-

rebbero spente molte nazioni antiche se ne avessero prodotto altrettanto. Eppure oggi è senza paragone più forte che quando generò la riforma, la vita intellettuale e civile v'è così piena, come se fosse ai primordi dell'opera sua; e si potrebbe dir veramente che il cervello del mondo moderno là batte più vivo e più libero.

Non si vuol dire con questo che nell'evoluzione storica non v'abbiano anch'oggi intermittenze e regressi, ma che l'unità della vita moderna non si perde attraverso i danni momentanei. La corrispondenza dei centri storici restaura in poco d'ora le perturbazioni di qualche organo, e ciò che da una parte si scema dall'altra si accresce; se qui il lavoro intellettuale s'allenta là si moltiplica, per modo che la fiaccola della vita trapassa di centro in centro senza illanguidirsi giammai. Anzi all'organica unità del mondo moderno è radice quella libertà stessa che disfece i centri troppo isolati del mondo antico, e si giacque pur essa disfatta dall'unità teocratica del medio evo. Esaminiamo un po' dentro questo fenomeno.

La costituzione religiosa e politica di Atene e Roma si fondava sulla città; ed erano tanto compenetrate, che l'una non si potea separare dall'altra senza violarle ambedue. Lo stato sociale puntava, per così dire, tutto sul culto; il politeismo quindi era parte intima e necessaria dello Stato; qualunque rivoluzione religiosa o filosofica era già per se stessa un pericolo grande alla co-

stituzione politica. Il ribelle agli Dei era anche un ribelle alle leggi. Per ciò il *Re Nomos*, come lo chiama il Grote, era l'avversario d'ogni libertà del pensiero e della coscienza. L'Hegel notò profondamente che quella libertà che a noi pare, ed è certo, edificatrice d'ogni progresso intellettuale e civile, ad un antico dovea parere il contrario, cioè una perturbazione dello Stato, una forza dissolvitrice.[1] Vero è ben che la riflessione dei filosofi penetrò l'Olimpo fantastico degli Dei, e di là da quel mondo discoverse un concetto più alto e scientifico della natura; nè fu poco ardimento, giacchè la ruina olimpica degli Dei traeva con sè la ruina politica della città. La libertà del pensiero era il fatto di poche menti animose, ma non costituiva un diritto; poi ch'era impossibile un diritto che disfacendo gli Dei disfaceva con essi le leggi dello stato. Senofane, Democrito, Anassagora, slargando la ragione umana in un giro più vasto, preparavano, senza forse saperlo, la caduta di Atene; come Lucrezio col Poema della Natura distruggeva il pomerio ieratico della vecchia legislazione sabina. La libertà del pensiero era troppo vasta per il mondo antico, ei poteva generarla ma non contenerla dentro di se; la corrispondenza dei centri storici nell'unità che li

[1] Hegel, *Philosophie der Geschichte*, II, 2, c. 3. Ei chiama la libertà, come la intendiamo noi, una « verderbende kraft » per il mondo antico; e non a torto.

comprende e li feconda, v'era impossibile; essa non appartiene che al mondo moderno in cui la libertà crea l'unità, e l'unità vi mantiene e vi organizza la libertà.

Infatti, se ben si guardi, questa unità non è tale perchè impedisca in se stessa e comprima le energie multiformi dello spirito, ma perchè le matura in un esplicamento concorde. Nel confederarsi l'uno l'altro degli organi sociali cresce a ciascuno l'attività propria, ed è a punto nell'operare di tutti che si moltiplica la vita di ciascuno. Le nazioni moderne costituiscono un gruppo dinamico di centri che si attraggono reciprocamente gravitando ad un più alto centro ideale. Di sopra ad ogni nazione v'è una eredità di forze intellettuali che non appartiene ad alcuna, giacchè s'è omai convertita nella vita storica; nessuna può sottrarvisi nè traviarsi di fuori dall'orbita in cui si girano tutte[1]. È ciò che salva le nazioni moderne dalla ruina compiuta, è ciò che le tien vive a malgrado delle intermittenze frequenti che sem-

[1] In questa attrazione dei centri moderni che gravitano verso un più alto centro ideale che li comprende, è riposta, s'io non erro, la cagione d'un fatto che costituisce la nostra fede scientifica; cioè che le grandi conquiste del pensiero costituiscono l'immortalità delle forze storiche; le nazioni moderne si sentono omai tanto sicure dell'avvenire ch'esse lavorano tutte per lui. Ma, si badi, non è quel d'oltretomba ma l'avvenire della vita ch'è una in tutti, nè si può scindere mezza di qua mezza di là dal tempo. È un avvenire cognato al nostro presente che lo prepara contenendone i germi.

brerebbero indizi di una decadenza imminente. Se la vita che le sostiene non dipendesse che da loro, più d'una omai sarebbe tramontata, ed a qualch'altra minaccerebbe la morte. Ma la vita non dipende più da nessuna perchè si compenetra in tutte, nè può dividersene senza disfare l'evoluzione di tanti secoli. Essa è troppo di sopra agli assalti della demenza che ucciderebbe, se lo potesse, l'immortale eredità della vita. Il progresso è fatto per sempre e nessuna reazione può spegnerlo. Ed è a punto l'unità del mondo moderno che rende impossibili nell'~~avvenire~~ quei rivolgimenti che afflissero tanto il passato. Prima che le nazioni si fossero consociate in una vita comune, e quando ciascuna faceva parte da sè, le forze sociali erano più pronte al disordine, lo spostarsi de'centri storici più violento, nè sapevasi ciò che fosse la libertà creatrice di progresso; somigliava piuttosto ad una immensa ribellione che scoppia da profondità sconosciute, scarcera le vendette d'un popolo, e drizza il vessillo insanguinato sulle ruine accumulate a'suoi piedi. No: finchè la libertà si converte in un'orgia disonesta della ragione briaca, non edificherà mai niente di saldo; ed un popolo che la intendesse ancora a quel modo, sentirebbe ricascarsi sul capo, a guisa di Sisifo, il masso enorme che avea sollevato in un istante di furia.

La rivoluzione non crea più nulla di libero nel mondo moderno, essa uccide i suoi parti e stanca

le nazioni in una irrequieta impotenza ch'è il servaggio peggiore di tutti. L'evoluzione sola apparecchia i progressi ideali che, come ogni cosa feconda, si fanno poco a poco; giacchè per troppo d'impeto più d'una volta il progredire si arresta o si svia. La libertà non si conquista con quella stolida impazienza che salta, senza badare, al sommo della scala sociale; bisogna salirvi su grado per grado, nè arrischiarvisi solo ma sorretto e ristorato dal nerbo di tutti. La salute del mondo moderno è a punto in questa corrispondenza dell'energie di tutti. Noi non siamo più divisi intellettualmente uno dall'altro nè possiamo esserlo; guai se dipendesse dalle velleità dissennate dei vecchi superstiti del medio evo la sorte dell'uomo. Ritorneremmo a ben altra unità se potessero uscir vittoriosi dalla battaglia scellerata che danno a quanto v'è di più sacro e di più divino in noi, cioè la libertà della scienza che investiga il vero. Sarebbe l'unità impaludata nel Sillabo che strozzerebbe d'un punto i progressi già fatti, spezzerebbe il telaio delle attività creatrici dello spirito, e abbuierebbe in un turpe cimitero di schiavi la fiaccola della vita. Ma l'unità del mondo moderno è tanto di sopra a que'miserabili stolti, che nessuno de'loro sforzi la tocca; è omai troppo tardi a volerla tòr via; non perirà per quante guerre vi movano, non perirà perchè la morte è impossibile alla vita. Chi sa? forse anch'essi si salveranno in quella scienza che ora

bestemmiano, e il soffio vigoroso che circola per ogni parte entrerà forse per qualche spiraglio nei loro intelletti, riscuotendoli sì che sentano finalmente la voce dell'avvenire, e ricevano con noi la nuova salute.

CAPITOLO VIII.

CRITICA COMPARATA

La critica moderna che si fonda, come s'è visto nei capitoli precedenti, sul nuovo concetto della natura e della storia, è una critica comparata. Noi comprendiamo i fatti storici ben altrimenti da quella critica angusta che si arresta al fenomeno come ad un tutto che stia di per sè, non sospettando nemmeno le relazioni ch'ei tiene con gli altri dai quali s'è circoscritto, e nei quali si trova la legge del suo svolgimento. Quindi la « relazione, » come notai altrove, ha un valore immenso per la critica moderna. Lo studio dei fatti umani non può essere che uno studio delle relazioni che tengono fra di loro, cioè l'analisi di quegli antecedenti storici che sembrano accidentali ma che invece costituiscono le parti organiche della sua vita.

Nessuno omai che intellettualmente partecipi della vita moderna, si mette a discoprire le leggi

storiche d'un idioma, d'una mitologia, d'una letteratura in se stesse, come fossero un organismo indipendente e senza congiunture col prima e col poi. Anzi non v'è più nessuno che volendo interrogare la vita di un popolo si fermi soltanto alla lingua, alla religione, alla filosofia, alla letteratura ed all'arte, ma ne investiga in ciascuna la relazione che tien con le altre. La critica comparata è dunque una storia intesa in un modo più scientifico che non s'è fatto sinora, cioè una storia di relazioni organiche.

È qui la novità del metodo moderno, ma è qui pure l'arduità pericolosa nell'adoperarlo a scoprirci queste relazioni dei fenomeni storici, giacchè non tutte sono organiche. Di spesso ti si porgono tanto implicate con le relazioni accidentali, che la causa verace del fenomeno ti sfugge. Qualche volta tra un fenomeno e l'altro c'è un lungo intervallo di tempo che li divide, per modo che la relazione organica ti riesce men facile a discoprirsi in quella specie di lontananza in cui fu relegata, e ti si scambi colle più vicine e men vere. La critica comparata non si ferma alle parti immediate di un fenomeno ma a quegli antecedenti che costituiscono la parte organica benchè mediata del fenomeno stesso.

Non è critica comparata il paragone meccanico delle letterature diverse che ne mostra le affinità visibili ad occhio nudo. Voi non m'avete discoperta l'evoluzione organica d'una letteratura, per-

chè non l'avete cercata in quel centro comune che ne ha generato le forme; vi siete fermati ad un centro solo che non poteva spiegarvi nè la sua origine perchè non la conteneva in se stesso, nè il modo di quell'evoluzione particolare.

Se vi mettete a cercare l'evoluzione storica d'un fenomeno così vasto com'è l'ellenismo nel mondo antico e il romanticismo nel mondo moderno, voi non potrete discoprirne la legge se non in quel gruppo di relazioni per le quali ambedue si son fatti. Il linguaggio, la mitologia, la letteratura, la filosofia, la legislazione, l'arte, sono le relazioni donde si costituì l'individualità storica dell'ellenismo; le quali s'attengono alle relazioni indoeuropee che se non si rivelano più nell'individualità del fenomeno greco, pure han parte anch'esse nell'evoluzione organica della sua storia.

Del pari nel romanticismo v'è un gruppo di relazioni immediate che l'hanno circoscritto nelle forme diverse che prese secondo il clima storico che rifletteva in se stesso, per le quali altro è il romanticismo germanico, altro l'italiano, ed altro il francese; e v'ha pure un gruppo di relazioni mediate che prepararono quelle forme diverse. Da una parte la reazione mezzo feodale e mezzo mistica contro l'ottantanove, il simbolismo mitologico e filosofico, il medio evo risuscitato in una sentimentalità fantastica; dall'altra l'irrequietezza feconda delle nazioni che si dischiudevano dal loro letargo, il senso più penetrante della

realtà storica, la conoscenza più intima dell'antichità, l'ellenismo stesso rifatto in una integrazione più vasta, costituiscono un gruppo di relazioni che non si possono separare dal romanticismo moderno, che ti si porge con forme tanto diverse in Novalis e in Gian Paolo Richter, nell'Uhland e nel Rückhert, in Lamartine ed in Victor Ugo, nel Byron e nello Schelley, nello Schiller e nel Göthe, nel Leopardi e nel Manzoni, nel Musset e nell'Heine.

Anzi risalendo a relazioni più lontane ma non meno organiche delle recenti, si potrebbe ritrovare che il romanticismo non è un fenomeno nuovo del mondo moderno, ma che l'antichità s'ebbe, pur essa, le sue forme romantiche. Per ciò la critica comparata delle letterature dee rivelarci la storia organica delle loro evoluzioni, altrimenti non sarebbe scientifica, ch'è quanto a dire non avrebbe alcuna equivalenza col vero nè quindi potrebbe discoprirlo, giacchè nel giro delle idee la scoperta sarebbe impossibile se il modo dell'investigare non corrisponda al modo dell'essere. Ora siccome la realtà storica è un gruppo di relazioni che si attengono le une con le altre, così la critica che vuol comprenderle dee farsi critica comparata. Senza di lei l'analisi può ben discorrere traverso i fatti, scambiandone spesso le analogie apparenti colle relazioni organiche, ma non discoprirà la legge d'una letteratura qualunque. Una critica sì fatta avrebbe tolte via le molte insipienze estetiche che guastano ancora lo studio delle letterature; nè

d'uno de'più vasti problemi del mondo moderno si sarebbe fatta una palestra di guerre dissennate e vacue fra classicismo e romanticismo, che non è, pur troppo, terminata, e si riproduce, con altre forme, negli scrittori e ne' poeti contemporanei.

Dall'unità del mondo moderno si genera l'unità delle letterature europee. E per fermarci alla italiana, senza la critica comparata sarebbe impossibile di scoprirne l'evoluzione storica. I fatti più grandi dell'Europa moderna si riflettono meglio nella letteratura italiana poi ch'essa si maturò, in gran parte, prima dell'altre, e dall'Allighieri al Leopardi rappresenta in se stessa i due poli opposti della ragione[1]. Benchè la letteratura mezzo feodale e mezzo borghese dei trovatori occitanici

[1] La letteratura italiana è un fenomeno ben più complesso di quello che pare ai critici nostri, se dobbiam giudicarne dalle storie letterarie che si son fatte. Certi problemi non vi sono pur sospettati; anzi, a dir meglio, tu vi cercheresti indarno quel concetto senza del quale è impossibile una storia della letteratura. Leggete le storie del Giudici, del De-Sanctis, del Settembrini, e vi somiglieranno ad articoli messi lì insieme senza organismo ideale. Basti ciò solo che da nessuno vi si tratta il problema fondamentale delle origini. Il De-Sanctis comincia dalla canzone del Pseudo-Ciullo; quasi che sia possibile una storia della letteratura senza investigarne le origini in cui si trova la ragione di tutte le evoluzioni di quel fenomeno. Il Settembrini non possiede il senso storico; nè intendendo il fenomeno che narra, assolve o condanna secondo un'idea preconcetta. Il Giudici calunnia, senza conoscerlo, il romanticismo italiano del secolo decimonono, e nel Leopardi non vede che un greco spostato in un mondo non suo. Il De-Sanctis che meglio di tutti comprese la nostra letteratura recente, pure non arrivò nemmen esso al con-

non siasi propagata così largamente in Italia come in Francia e in Germania, e i nostri Sordelli non abbiano creato nè un Lohengrin, nè un Parzival, nè un Titurel, pure al secolo decimoquarto la visione fantastica del medio evo si compendia nella Commedia di Dante, e al secolo decimonono la tragedia scettica della vita si esprime nella Lirica di Leopardi.

Or dunque come s'è fatto là un mondo mistico, e qui un mondo scettico? come appartengono ambedue all'evoluzione stessa? come si trasformarono da uno stato in un altro? Dante avrebbe potuto essere scettico e Leopardi mistico? il diverso concetto delle cose rivelato ne' due poeti che meglio degli altri riflettono la vita storica del loro tempo, è un fatto che dipenda da cause individuali od un effetto di cause generali? come dal misticismo dantesco si spicca un'individualità così fiera, così

cetto dell'evoluzione. Ei possiede tre o quattro formole desunte dall'estetica d'oltremonte e sa lumeggiarne i suoi saggi; ma penetra spesso con l'occhio acuto in un gruppo psicologico di sentimenti, scrutandoli con un'analisi fina che merita ben altro che il disprezzo di certi eruditi i quali non saprebbero fare altrettanto. Qualche volta ei fantastica nel vuoto; simula un fare scientifico e non ti dà che il vago ed il romantico. Il problema sulle origini della letteratura italiana fu investigato dal Bartoli, e nella sua storia v'hanno parti originali trattate con vasta dottrina e con metodo comparato. Fra le altre cose, il contenuto occitanico della poesia siciliana di Federigo II, che il Bartoli rivelò tanto acutamente, era uno degli elementi più sconosciuti della nostra letteratura. Ma di ciò basti, per ora.

conscia di sè, un sentimento della natura sì nuovo, un vigore di forme sì piene; e nello scetticismo leopardiano una coscienza magnanima che si leva contro il mistero indeprecabile che le sta sopra e la schiaccia? Che vuol dir là quella commedia che si risolve in una catharsi paradisiaca? che vuol dir qui questa tragedia che si spezza in una disperazione di morte? Le ragioni d'un fenomeno tanto complesso non le può discoprire che la critica comparata, giacchè appartengono ad un più vasto gruppo di relazioni nella storia europea.

Chi cerca le ragioni della Commedia di Dante nella democrazia fiorentina, nelle guerre domestiche tra guelfi e ghibellini, e ne fa lo specchio di un municipio, nulla comprende di Dante; come nulla comprende di Leopardi chi attribuisce quel suo scetticismo alle sventure che lo travagliarono, e crede che sia il lamento d'un'anima offesa, mentre è la protesta ribelle d'un secolo. Vero è ben che quei due poeti si congiungono profondamente alla vita nazionale, e di là traggono quella semplicità nervosa di stile, quelle intuizioni precise e limpide, quel concepire organico, il cui segreto conobbero meglio di tutti, e dà loro, a sì grande intervallo di tempo, un'affinità di genio stupenda. Ma le rivoluzioni politiche, religiose, scientifiche, fatte nei cinque secoli che li dividono l'uno dall'altro, spostarono il centro storico della vita europea; e il mondo mistico di Dante divenne il mondo scettico di Leopardi.

Nel secolo decimoquarto il medio evo dominava ancora ma non senza contrasto [1]; le guerre del laicato civile contro il potere ieratico erano ben più serie e più efficaci che nei secoli di Gregorio VII e di Innocenzo III, e la ragione umana accennava a risvegliarsi dal suo lungo letargo. Ben si tentò di strozzare in culla il vagito della rinascenza ma indarno. La forma feodale della società cominciava a disciorsi per la restaurazione dei Comuni, l'antichità si mostrava da lontano, un vigore nuovo di idee circolava per l'occidente. L'alito della santa natura penetrava le vecchie cattedrali dischiudendo la luce sepolta nel fumo degl'incensi, e si movea per le vetrate e per gli archi annunziando gli albori di una nuova stagione. Il fondo era ancor mistico ma da quel fondo veniva su poco a poco una vita più sana e più libera. Ora la Commedia dantesca è lì tutta, con quella sua complessità bizzarra che partecipa del medio evo e della rinascenza [2]. Essa è campata in una visione fantastica d'oltretomba, eppure ti mostra una natura fresca e limpida, a

[1] V. Le Clerc, *Histoire littéraire de France.* Paris, T. XXIV. Vedine tutto il discorso sul secolo decimoquarto E. Littrè, *Etudes sur les Barbares.* Paris, pag. 370, seg.

[2] Il Lamennais, nella sua Introduzione alla Commedia dantesca da lui tradotta, espresse col suo stile nervoso e splendido la complessità di quel poema ch'egli chiamava (pag. 12) « un portico fra due templi, il tempio del passato ed il tempio dell'avvenire. » Il Carducci (*Studi letterari.* Livorno, 1874, pag. 64) fa di Dante un profeta, che « come

somiglianza di Göthe. Non di rado s'avviluppa in un simbolismo irsuto che ti pare una sfinge, e sillogizza una teologia tetra e disumana; eppure ha l'intuizione dei fantasmi sì organica che Shakespeare lo vince appena. Vagheggia l'utopia di un impero impossibile, ed infutura in se stesso la patria vivente; respira nel misticismo in cui si profonda tanto da ecclissarvi ogni più dolce reminiscenza del mondo; eppure egli non esce mai di se stesso. La sua individualità domina, si può dir, tutto quel viaggio di là dalla terra, e trasferisce il dramma della vita nelle morte regioni dell'eternità; ei si fa centro intorno al quale si gira la sua visione stessa raggiata da lui. Il poeta che intende i casti segreti della sposa di Dio, quando sorge

A mattinar lo sposo perchè l'ami [1],

ti discopre nel cuor d'una donna la tragedia adorabile dell'amore, e crea nella sua Francesca la figura profetica di Giulietta, di Ofelia, di Desdemona, di Margherita. Il mistico pio che va pellegrinando di cielo in cielo dietro gli occhi ridenti

i profeti del popolo ebreo ebbe un ideale del passato »; e del suo poema, « il domo e la tomba del medio evo ». Paiono reminiscenze di quella pagina del Lamennais ma un po' esagerate. È vero che i profeti ebrei, custodi della missione religiosa d'Israele, si stavano fermi ostinatamente nell'ideale del passato, ma di Dante ciò non è vero che in parte. Egli anticipava in se stesso, pur compendiando il medio evo, la rinascenza europea. Sarebbe ingiustizia negarglielo.

[1] Dante, *Par.*, c. X, v. 141.

di Beatrice trasfigurata, ha pure un'anima procellosa che dentro gli rugge, scoppia in vituperi titanici, sfolgora i vivi in faccia a Dio, interrompe con l'ironia fiorentina il tripudio dei santi, e risuscita la turpe cloaca dell'adulterio papale in mezzo alla rosa inebbriante del paradiso.

L'odissea d'una visione in cui cielo e terra si mescono insieme come due mondi in pugna fra loro, dove accanto al sovrannaturale ti sboccia la natura, accanto al misticismo più intenso l'individualità più tetragona della nostra storia, accanto al simbolismo teologico la rude protesta dello spirito laico, sembrerebbe inesplicabile se tu la staccassi da quella moltiplicità di relazioni che l'han generata qual'è. Il sovrapporsi di tante parti discordi nella Commedia di Dante è l'effetto dello stato discorde del medio evo nel secolo decimoquarto. La complessità di quel fenomeno non ti si lascia discoprire se non investighi e non misuri quel gruppo di armoniche diverse che vibrano intorno al tono mistico del poema, e costituiscono a punto le relazioni proprie del mondo dantesco.

Del pari il mondo di Leopardi, così mal compreso e così calunniato, non è un fenomeno uscito dal cervello infermo del poeta, ma ritrae lo stato psicologico del suo tempo. Anche quì c'è un gruppo d'armoniche le quali vibrano nel tono scettico del poeta, e ne costiuiscono la forma propria. Il secolo decimonono era già scettico, l'intermittenza

mistica che tentò di ritorcerlo a ritroso in uno stato impossibile, in poco d'ora si sciolse in quella falsa romanticità che fu derisa da'suoi stessi seguaci. L'unità del medio evo s'era spezzata per sempre, la rivoluzione francese ne aveva abbattuti gli avanzi feodali, le scoperte immense della natura stracciarono la carta fantastica delle vecchie tradizioni, e l'uomo si ritrovò solo la prima volta d'innanzi al mistero della vita che gli si disvelava con forme tanto diverse da quelle che gli aveva per tanti secoli insegnate la fede. Ei vi s'affisò con l'investigazione superba di uno spirito franco; da ciò quel lungo monologo dell'uomo sopra se stesso, e quel lirismo scettico che dominò la letteratura europea. Il Leopardi s'attiene a quest'ordine di idee; egli è moderno e romantico, e nessuno ritrasse meglio di lui la battaglia eterna fra l'ideale e il reale, fra i sogni dell'anima e le leggi della natura, tra l'infinito del sentimento e la vanità del progresso. Nessuno svelò più fieramente l'ironia tragica dell'essere che si risolve nel nulla.

Il Leopardi è scettico, pure in quel suo scetticismo v'ha un gruppo di relazioni tanto proprie che ti dà, s'io non erro, la forma più intera, più vasta, e più umana di tutti gli scettici moderni da Montaigne allo Schopenauer. È uno scettico che respira con organi sani e gagliardi nelle cose; non ne vede tutti gli aspetti, ma quelli che vede e comprende li ritrae con un'evidenza terribile

che da nessuno fu superata, nemmeno dal Göthe e dall'Heine. Ei non si sdraia vilmente nel dubbio, nè s'abbandona con ingorda stupidità nell'abisso dell'incognito, come Montaigne; ei non disfà la coscienza in un nirvana funebre, uccidendo dentro di sè la volontà per sottrarsi alla vita che lo soffoca nel dolore, come Schopenhauer.[1] Non ha l'occhio pieno di sonno ma vigile nel vero, e s'afferma tanto più fieramente quanto è maggiore l'oltracotanza del fato, l'eterno tirannico contro del quale ei guerreggia, ribellante eterno. Anzi ei domina il fato vincendolo in se stesso, e liberando almen la coscienza, giacchè di più non gli è conceduto, dalla ferrea necessità che la vorrebbe schiacciare.

Vero è ben che l'unità del mondo moderno e molto più vasta di quella antinomia scettica in cui s'è implicata la riflessione leopardiana. Anche noi siamo scettici ma diversamente da lui, e in un certo senso più e meno di lui. Più scettici di lui, perchè per noi la relazione è il fondo delle cose, e l'essere migra in un pellegrinaggio perpetuo di forme senz'altro fine che di rivelarsi; men scettici di lui, perchè crediamo all'eredità della vita che si trasmette perennemente di cer-

[1] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und vorstellung*. Leipzig, 1844, T. I, pag. 359, seg. Quella del nuovo buddista germanico è una pugna luttuosa delle volontà particolari contro la volontà universale da cui rampollano; un assalto disperato dell'esistenze sitibonde di morte, per ischiantare dalle radici la vita.

vello in cervello, e converte le energie degli organi in energie di spirito, creando il progresso infinito in quella che pare infinita vanità. Ciò non di meno il mondo scettico di Leopardi non è spento affatto nella coscienza moderna, come il mondo mistico di Dante. Chi partecipa intellettualmente del secolo decimonono non abita più in quel triforme ciclo dell'oltretomba. I concetti su cui puntava tutta la teologia dantesca, la scienza gli ha tolti via per sempre dalla nostra ragione; e benchè sia vera la sentenza di Giacomo Grimm,[1] che l'uomo porta in se stesso, come un doppio sangue, le vene della fede e le vene del dubbio, le quali affrettano o ritardono a vicenda le loro correnti, non è men vero che nel mondo moderno la vena del dubbio batte più acuta. Non di quel dubbio inoperoso che logora la virtù della ragione, ma di quello che sgombra la via delle scoperte, che vince la sorda congiura delle demenze superstiti, e partorisce la olimpica ironia dello spirito conscio di sè.

La critica comparata, introdotta nello studio della letteratura, ci dà la storia organica delle idee, dei sentimenti, delle imagini stesse, giacchè le grandi imagini creatrici di forme s'attengono, pur esse, al clima storico del tempo; e ci discopre nel cervello del poeta e dello scrittore gli effetti di un

[1] J. Grimm, *Kleinere schriften*. Berlin, 1864, T. 1, pag. 386: « Der naturliche mensch hat, wie ein doppeltes blut, adern des glaubens und des zweifels in sich, die heute oder morgen, bald starker bald schwächer schlagen. »

mondo che s'agita per quegli organi pieni della vita di tutti. Ragionai solamente dei due maggiori poeti della nostra letteratura, perchè mi sembra che ci porgano meglio degli altri segnate le relazioni organiche tra le forme dei loro poemi e il contenuto del loro tempo; ma la critica comparata terrebbe lo stesso metodo cogli altri poeti e scrittori. Per tal guisa nell'evoluzione storica d'una letteratura discerniamo le parti antiche dalle nuove, ed in quei fenomeni dai più giudicati accidentali, ci avvezziamo a cercare l'effetto di relazioni precedenti. Così la critica, tolta all'analisi disgregata e fantastica che la smezza fra l'erudizione e l'estetica, ritroverà la sua sintesi nel concetto scientifico dei fatti umani.

CAPITOLO IX.

SPONTANEITÀ E RIFLESSIONE

Nei due vocaboli di spontaneità e di riflessione, che la critica moderna adopera tanto spesso, si nasconde, s'io non erro, uno de' problemi più ardui del mondo storico. Perciò prima d'investigare a parte le grandi scoperte della critica moderna, ci è d'duopo esaminare il senso di que' vocaboli che nella loro ambiguità vaga e mal certa ci danno assai di lieve lo sdrucciolo agli errori.

Che vuol dir dunque la spontaneità? che vuol dire la riflessione? equivalgono, ciascuna, a due stati del pensiero? questi due stati esprimono due forme diverse dell'evoluzione umana? e la riflessione partecipa della storia, la spontaneità della natura? ed allora in qual modo la natura ti genera lo spontaneo e la storia il riflessivo? non c'è dunque riflessione veruna nella spontaneità e veruna spontaneità nella riflessione? quali sono i limiti di entrambe? con qual criterio conosceremo

noi l'opera della spontaneità e l'opera della riflessione? se allo stato di riflessione consegue un valore più alto di spirito, perchè le attività ideali moltiplicate non potranno più generare, se lo potevano incompiute? come si spiega un'attività che da una parte si scema e cresce dall'altra? Perchè ci sarebbe oggi vietato il creare mentre abbiamo gli organi più disposti e più educati da una lunga esperienza?

Più d'una volta, lo confesso, mi si fecero innanzi queste domande, ed ho sospettato più d'una volta che la spontaneità non fosse altro che un controsenso gittato sulla via della ragione, il quale, ben lungi dallo spiegare i fatti storici, li lasciasse più oscuri di prima. S'è fabbricato nelle profondità più remote dell'uomo un'ovaia di energie misteriose, e quanto pareva oltrepassare i confini della potenza individuale, si teneva uscito, non si sa come, di là. Ciò che a noi riesce impossibile doveva riuscire agevole in quella fresca, vivace e robusta esuberanza delle origini. La spontaneità quindi sarebbe l'effetto istantaneo delle origini, e noi convertiamo in guise diverse ciò che allora fu veramente creato di nuovo.[1] Ma che ci spiega

[1] W Humboldt (*Lettre à Abel Rèmusat.* Paris, 1327, pag. 55) concedeva alle origini umane una spontaneità creatrice: « Il ne faut pas mèconnaître cette force vraiment divine que recèlent les facultés humaines, ce génie créateur des nations, surtout dans l'état primitif où toutes les idées et même les facultès de l'âme empruntent une force plus vive de la nouveauté des impressions, où l'homme peut presque

cotesto? il problema è spostato ma non sciolto. Conoscete voi le origini? le potete sorprendere? potete voi misurarne le attività nascoste nel loro grembo? che se quella è ancora una realtà sconosciuta, e l'esperienza non vi giunge co' suoi strumenti d'analisi, se quindi le origini, di per sè, costituiscono un immenso incognito disteso intorno alla ragione, come potete con quell'incognito spiegare i fenomeni stessi? quella che voi chiamate spontaneità non è dunque altro che una grande ignoranza. Cercatene il contenuto e vi si risolverà in una folla di domande alle quali non è possibile di rispondere con quel solo vocabolo.

Il gruppo di fenomeni che noi comprendiamo nel nome di spontaneità, non è altro, se ben si guardi, che la parte dell'esperienza organica sottratta all'investigazione, e che si giace, per così dire, sepolta nel tempo storico. La diciamo spontanea perchè non ci è dato risalire di là da quello stato recente nel quale ci si porge all'analisi. Quella idealità, già fatta dall'esperienza, che si ritrova nel nostro cervello ci pare l'effetto istantaneo d'una virtù trascendente concreata con lui.

sentir des combinaisons auxquelles il ne serait jamais arrivé par la marche lente et progressive de l'expérience. » — Anche il Cournot, *De l'enchainement des idées fondamentales*, T. II, pag. 18, seg., attribuisce alla spontaneità creatrice dell'istinto la costituzione organica della società umana. La riflessione, impotente a crearvi il germe, sarebbe destinata ad esplicarlo e correggerlo. E cita il Guizot (*Histoire de la Rèp. d'Angl. et de Cromwell*, T. II, 5).

Ora siccome di là dall'uomo non si trova che la natura colle sue mille potenze creatrici, così noi giudichiamo spontaneo l'effetto che partecipa più della natura, e nel quale l'esperienza lenta ed incerta della storia non vi esercita influsso veruno, o almeno sì scarso da non potersi indagare. Eppure cotesto mondo spontaneo di forze che presiede alle origini, è un inganno dell'intelletto che sposta le relazioni tra la natura e la storia, e crede che lo spontaneo sia ciò che gli apparisce anteriore ad ogni esperienza. Ora siccome l'esperienza gli si manifesta come un lavoro tardo e difficile che si va facendo attraverso molti danni e pericoli nel tempo, così ciò che trascende l'esperienza ei lo immagina come un effetto di energie creatrici scemate dalla riflessione che sorge sulle ruine della spontaneità semispenta. Quindi più l'uomo s'accosta alla natura e più partecipa della sua virtù, la quale non fu mai così piena e feconda che quando, compenetrato ed uno con lei, sentì circolarne per tutti gli organi la vita, e le forze inconscie dissuggellarsi con un vigore e con un impeto dissueto a questa decrepitezza della riflessione già stanca ed esausta.

Per tal modo s'è aperta facilmente la via a quel simbolismo romantico che s'introdusse nelle lingue, nei miti, nelle letterature, nei sistemi filosofici e sociali, del quale ci rimangono ancora i vestigi, e che avrebbe arrestata e forse sviata

la evoluzione del mondo moderno, se le scienze biologiche non ci avessero tolto dalla mente il falso concetto della spontaneità creatrice. Analizzate i fenomeni che prima si spiegavano a quella guisa, e v' accorgerete che la presunta spontaneità si risolve in uno esperimento degli organi; è un mondo che s' è fatto nel vostro cervello e nel quale ritrovate, ogni tanto, le vestigia di altri mondi che lo han predisposto. Voi credete che quel continente ideale campato nella più remota profondità della storia non appartenga alla storia, e sia venuto su d' un tratto per virtù repentina della natura. Avvicinatelo meglio, esplorate quelle articolazioni che portano in se stesse le testimonianze del suo passato, e vi accorgerete che la vostra storia recente è un atomo del tempo verso di quella storia antichissima che vi precede; che l' esperienza di là da voi fu più lunga, più tenace, più pericolosa che non di qua; che quello che chiamate creazione spontanea è lo scarso residuo di una pugna immensa di attività rudi ed inesperte.

Ciò dunque che sembra spontaneità non è che una parte remota dell' esperienza organica, un mondo sepolto che portiamo in noi stessi e del quale ci appariscono alcune cime inuguali. La natura, è ben vero, vi lavorò più fortemente che non fa ora; per quei laberinti riposti degli organi la vita si propagò con più efficacia e vi s' impresse con maggiore tenacità d' influssi immediati e concreti; ma ciò non toglie che la gestazione delle idee e

dei sentimenti come quella degli organi siasi fatta poco a poco nel tempo. L'uomo non crea più le lingue ma trasforma i tipi fonetici; si dovrebbe dire per questo che l'attività del cervello s'è abbreviata, e che i suoi organi ricevono e trasmettono minor quantità di potenze ideali nel mondo moderno che nell'antico? Si dovrebbe dire che l'origine delle lingue sia un fenomeno che trascende la riflessione storica ed appartenga a quell'ordine più alto di fenomeni che si comprende nella spontaneità? Vedrassi in un altro capitolo quanto sia falso l'opinare a tal modo, e come l'analisi comparata dei linguaggi v'abbia discoverto le testimonianze sicure d'un prima e di un poi, divisi da smisurato intervallo.

O la spontaneità non dice nulla o dice sol questo: che vi ha un'esperienza organica che si stende molto più là di quel che pare: che l'evoluzione storica tiene congiunture profonde colla natura, e che in queste congiunture della natura con la storia si trova la causa di quei fenomeni, i quali sembrano sottrarsi ad ogni esperienza. Giacchè un fenomeno secondo che partecipa, più o meno, alle energie della natura, ci sembra ed in certo senso si potrebbe anche dire più o meno vicino alla spontaneità od alla riflessione.

Provatevi a misurare quel gruppo di relazioni che costituisce il cervello di un genio, vedrete che sfuggono quasi tutte alla nostra esperienza recente; per ciò lo teniamo un fenomeno inesplica-

bile, uscito, non si sa come nè d'onde, dall'arcana spontaneità della natura. Eppure il segreto del genio non può trovarsi che nella esperienza ideale trasmessa cogli organi nell'evoluzione storica del suo cervello stesso. Se il cervello è un sistema di cellule federate, ed ogni cellula è un ovaia di attività latenti che si risvegliano, si moltiplicano, si fecondano in una circolazione perenne; un cervello in cui le potenze sono più vaste, più concordi, e per ciò più pronte al creare, deve essere, ed è senza dubbio, il fenomeno più complesso della vita storica. V'è una, direi quasi, embriogenia nella costituzione del genio; le energie ideali si trasformano sempre da uno stato in un altro, e quello che ci pare immediato e spontaneo è lavoro di molti stati antecedenti [1]. Il cervello prima di arrivare alla sua forma più alta e più recente attraversa una serie di forme incomplete. Le grandi idee ci vengono da lontano; e come la luce, approdando qualche volta alle nostre pupille dopo un viaggio di secoli, ci risuscita le sembianze d'un astro già spento, così avviene che i pensieri che vibrano in un cervello di genio appartengono ad organi spenti di molte generazioni, le quali sorvi-

[1] Th. Ribot, *L'Heredité*. Paris, 1873, pag. 301, seg. Vedine tutti i capitoli della terza parte sulle attività psicologiche e fisiologiche trasmesse con gli organi secondo le recenti dottrine. Se questa gran legge dell'evoluzione è vera, come tutto fin qui cospira a provarcelo, introdurrà pure un rinnovamento profondo nell'estetica facendone una scienza sperimentale.

vono soltanto in quella eredità che si trasmisero l'una all'altra. Il genio è il vivente superstite di mille defunti ch'ei porta in se stesso. Quell'attività creatrice che gli cresce continuamente negli organi non è opera sua ma di tutti; quindi il pensiero che ne rampolla è grande come il pensiero di un mondo. Il suo contenuto è universale perchè rivela l'esperienza dei secoli, e tanto è lungi che sia effetto istantaneo di qualche virtù sconosciuta che anzi ei s'attiene con gli altri fenomeni sociali di guisa che non si manifesta nè sempre, nè ad un modo, nè in tutti i centri storici, ma ora in uno ora in un altro centro, secondo che gli antecedenti ve l'han predisposto. V'ha centri storici dai quali indarno ti aspetteresti un cervello di genio, e v'ha centri in cui si moltiplica con una esuberanza di forme stupende. Anzi là dove ieri ti appariva così fecondo, oggi ti si mostra spossato ed esausto. Ciò vuol dire che il genio fa parte, pur esso, dell'evoluzione storica, che, pur esso, dipende da leggi meno visibili ma certe, e che la presunta spontaneità si risolve in una esperienza organica del cervello [1].

È quì, s'io non erro, la cagione di quell'equivoco tanto tenace che ci fa supporre fra la spontaneità e la riflessione un'antinomia storica che

[1] L'*inconscio*, come lo intende la biologia contemporanea, è pur esso l'effetto dell'esperienza organica e storica, non una specie stabile campata nel cervello, un *Deus ex machina* che interviene, ogni tanto, a produrne i fenomeni.

non c'è nè ci potrebbe essere. Immaginando uno stato psicologico anteriore ad ogni esperienza organica, nel quale prevalgano le attività della natura non debilitate da nessuna riflessione, si crede che v'abbia uno stato della coscienza opposto ad uno stato della natura, e che là dove termina la natura cominci la riflessione. Ora ciò non è vero. La riflessione non è altro che una evoluzione più complessa della spontaneità; ch'è quanto a dire, le virtù creatrici non scemano o s'estinguono in altre men vive e meno feconde, ma si spostano in un gruppo più vasto, tanto che il centro dell'evoluzione ti par nuovo e non è.

La spontaneità partecipa più intimamente della natura, come la riflessione partecipa più intimamente della storia, ma non sono che due modi diversi d'un energia stessa. In quella vicinanza delle cose, in quei primi contatti per cui si dischiudono le virtù degli organi, in quel prorompere nuovo di sentimenti, predomina la spontaneità, cioè il vigore immediato della natura echeggia nel cervello umano, ed ei lo trasfonde in immagini schiette e nervose nelle quali si ritrae l'unità piena di quella vita che può chiamarsi, in un certo senso, spontanea, in quanto è l'effetto degli organi eccitati e promossi dalla natura senza mezzo veruno [1].

[1] Schiller, *Über naive und sentimentalische dichtung.* Sämmtliche Werke, Stuttgart, 1840, T. II, pag. 1190, seg. Vedine le idee nuove e profonde che dice su questo argomento.

Interrogate, fra le altre, la poesia vedica e vi ritroverete, meglio che altrove, quella insidenza immediata della natura nel sentimento che si fa uno con essa. Le intuizioni son tutte concrete, i vocaboli pregni delle cose che ritraggono, e il lavoro ideale vi si comincia appena. Non v'è mondo da cui la natura trasparisca più sincera e più limpida che da questo; ella vi si specchia sì fortemente che tu ne puoi vedere il fondo sul quale si leva ondeggiante e confuso il profilo degli Dei; nè ben discerni se sia il fenomeno od il Dio che si adora e si canta negli inni vedici. Il compenetrarsi delle attività immediate della natura e dell'uomo non è tanto immediato nei poemi omerici; la natura s'è già concorporata nelle forme estetiche degli Dei, e quindi la spontaneità non vi si trova al modo stesso che nei canti vedici. La riflessione non vi debilita la virtù creatrice ma vi recide le troppe esuberanze nelle quali impediva se stessa, la fa più snella ed agile; ed una ironia sana che si libra qualche volta intorno a que' Dei ti annuncia le rivoluzioni venture della scienza [1]. Se le virtù della natura si rivelano meno schiette nei poemi omerici che negli inni vedici, la spontaneità v'è più efficace giacchè rampolla dal sentimento che crea l'ispirazione epica; partecipa meno della natura e più della storia di un popolo

[1] Welcker, *Griechische Götterlehre.* Göttingen, 1859. T. II, pag. 72, seg. Vedine le acute osservazioni che fa sulla natura speciale dell'ironia omerica.

che idealizza se stesso. Ma ciò non prova che la riflessione vi manchi. Essa è piuttosto un'attività novella che partecipa con le altre convertendole in una forma estetica più alta.

Il che tanto è vero, che la spontaneità si produce di spesso anche negli stati più recenti della riflessione moderna. Shakespeare e Göthe, a cagion d'esempio, sono spontanei al modo di Omero [1]. Ciò avviene perchè nel cervello di genio s'è fatta una euritmia di attività creatrici che s'aiutano a vicenda, in guisa che più se ne accresce il valore ideale e più ciascun organo compenetrato e spirato nella vita degli altri si fa pronto al creare, e l'effetto partecipa di quella spontaneità che somiglia alla natura. Ei ti risuscita il reale qual è mettendone innanzi le forme con la nervosa simplicità propria della natura; le sua facoltà si movono a seconda delle cose, l'ispirazione gli sgorga limpida e forte, ubertosa e fresca, multiforme ed agile; non ha toni disuguali e spezzati, non sobbalzo di idee discordanti, non intuizioni torbide. Nulla v'è in lui che t'accusi l'agitazione patita dei sentimenti; ei la vince e la domina come da una olimpica sommità dove si posa indifferente e sereno, a somiglianza della natura che nasconde nel riso infinito dei cieli la tetra battaglia della esistenza.

Or dunque l'evoluzione storica non scema nè toglie per modo veruno la spontaneità ma la tra-

[1] G. Gervinus, *Shakespeare*. Leipzig, 1862, T. II, pagina 449, seg.

sforma; ed anzi, se ben si guardi, il valore ideale v'è più grande che nelle origini. Immaginare alla culla del genere umano una sorgente di attività destinate ad estinguersi poco a poco e a disparire dalla vita organica del cervello, è uno di quegli errori da cui non è tanto lieve spiccarsene, se noi veggiamo ancora taluni de' più arditi pensatori del secolo decimonono accettarlo e difenderlo. E si comprende, in parte, questa dannosa tenacità d'un concetto apertamente falso, giacchè il più grande lavoro dello spirito umano ci sembra già fatto, quando indaghiamo i fenomeni del linguaggio, delle religioni, delle epopee. Siccome nel nostro stato recente non possiamo riprodurre quei fenomeni, così ci riesce agevole a supporvi una virtù più feconda e più piena che presiedesse a que' stupendi organismi, verso dei quali ci sentiamo impotenti.

Tuttavia la nostra impotenza non accusa difetto di attività creatrici, ma piuttosto una forma di produrre diversa dalla primitiva. Il cervello crea perennemente ma non crea sempre d'un modo, giacchè l'attività ideale ereditata dal tempo ed impressa negli organi, è pur circoscritta dagli stati antecedenti degli organi stessi; e quindi l'evoluzione storica, uscendone più complessa, sposta i gruppi dinamici del cervello atteggiandoli e disponendoli a facoltà nuove che ti paiono meno efficaci perchè più intime e più vaste. L'uomo non crea le lingue nel suo stato recente; nè ciò vuol dire che in lui sia morta la virtù creatrice dei tipi fone-

tici, ma che, prodottisi in una delle circonvoluzioni del cervello ed articolati nella glottide, ei non può ritorcersi indietro a disfare l'opera sua. Il meccanismo profondo dei linguaggi indo-europei che ti pare uno ed intero fin dalle origini, si risolve in una lunga esperienza del cervello che conquista poco a poco se stesso, ed esprime le relazioni storiche delle idee con diversi elementi che ci rivelano il prima ed il poi della loro grammatica. La spontaneità non è un fenomeno proprio delle origini ma si trasforma e si propaga nel mondo momoderno. Da ciò si vede che la riflessione non rende impossibile la forza che crea ma solo quei modi che appartengono ad alcuni stati dell'evoluzione storica.

V'ha forme poetiche le quali non si possono riprodurre nel nostro stato recente; l'Epopea omerica, il Dramma eschiliano, la Commedia dantesca, vi sarebbero impossibili. La parte di vita ideale che contenevano s'è trasmessa nel tempo e si propaga continuamente nel nostro cervello, ma la loro forma è morta per sempre. Son fossili umani, maravigliosi, se vuolsi, ma non altro che fossili, e nessuna virtù può risuscitarli ad una vita seconda. Si dovrebbe dir dunque che la riflessione moderna congelò le sorgenti della poesia, e che il vero discoperto nelle cose è la tomba dell'arte? No certo. Nel cervello di Shakespeare e di Göthe la virtù creatrice è più vasta che in quello di Eschilo e di Dante; il concetto della vita v'è

più profondo, le intuizioni più larghe e più sane, e nella realtà storica han discoverto relazioni nuove non sospettate nemmeno prima di loro. Il mondo di Eschilo è un atomo verso quello di Shakespeare, come il mondo di Göthe è senza misura più vasto e più scientifico di quello di Dante. Eppure la fantasia dei due poeti moderni non s'è abbreviata col distendersi della riflessione, ed una poesia immensa scaturì con vena più larga da quei divini che crearono l'Amleto ed il Faust. Più il cervello moltiplica il valore ideale che riceve dagli organi di tanti cervelli confederati in un lavoro comune, e più cresce e si dilata la sua virtù creativa, giacchè non è possibile creare fuor del pensiero. La fantasia che move, dispone ed organizza le forme estetiche, sarà tanto più vigorosa quanto più le si porge abbondante il cibo scientifico.

Nell'evoluzione più vasta di un cervello moderno l'attività immediata della natura non si perde ma si consocia con efficienze nuove, producendovi quel centro fecondo in cui si ristaura ad ogni stagione del tempo. La riflessione ch'esprime lo stato più alto degli organi non è ostacolo al creare se non agli spiriti lenti che stramazzano esausti ai primi sforzi. Codesti sciagurati non cresceranno giammai dentro se stessi l'immortale eredità della vita, e periranno con disonore lungo la via destinata alle grandi conquiste dell'ideale. Ma chi moltiplica dentro di sè l'opera degli altri infuturandola nella propria, costui è

meglio disposto al creare. Gli organi umani più crescono e più danno; chi è più pronto a ricevere è più pronto a trasmettere. La riflessione non affatica nè scema la spontaneità ma la rende più vasta e più intima; in un cervello conscio di sè dove s' agita un mondo inesausto di idee nuove, si risveglieranno anche imagini nuove. La fantasia che si profonda nell' infinito vivente ne ritorna più scossa e inebbriata di prima, ricontempla le cose con intuizioni più acute e più sane; a somiglianza del palombaro che attuffato per entro all' oceano, vogando con braccia animose in quegli abissi disseppelliti al suo sguardo, rigalleggia a sommo delle acque cosperso tutto di fresche rugiade, recandosi in mano le primizie ancor vergini d' una flora sconosciuta.

Da ciò si vede con qual fondamento si dà biasimo all' educazione scientifica, quasi che sia dannosa allo esplicarsi delle energie creatrici dell' uomo. Il troppo pensare, si va dicendo, aggrava o stanca l' intelletto a scapito del sentimento, la viva agilità delle potenze che svernano appena cercando vogliosamente la luce, si congela in una torpente atmosfera di sillogismi in cui si strozza ogni germe efficace. Non sapete che l' imaginazione è qualcosa di alato e di lieve che va come le aggrada? perchè scorciare sì presto le ali pur mo' nate del genio? perche rifiutargli il volo arrestandolo crudelmente nel vero che uccide? perchè gettargli addosso la scienza come una cappa di piombo che

lo impedisca in una via faticosa, a mezzo della quale cadrà dilombato per troppo sforzarsi? Il mondo delle imagini muore allo appressarsi della ragione; non affrettatela di troppo, chè il suo tempo migliore si perderebbe senza frutto veruno.

Per me confesso che non ho potuto giammai rassegnarmi a questo divorzio delle due parti più organiche dell' uomo; nè so vedere qual danno se ne riceva lasciandole crescere entrambe con esplicamento concorde. L'educazione del cervello, per essere veramente feconda, dee corrispondere al suo stato recente e non agli stati antichi dai quali è uscito per sempre. Come dunque volete ritorcerla a ritroso di se stessa restaurandovi concetti impossibili? Nel mondo moderno è già penetrata la scienza; ciò quindi che dee prevalervi è il razionale non il fantastico. Non vogliamo più cervelli pasciuti di vento, ma vigilanti nel vero; non vogliamo più quell'imaginare romantico che si consuma in una contemplazione inerte, ma intelletti pieni e gagliardi che portino dentro se stessi la legge. Vogliamo che la poesia s'ingeneri a guisa di rampollo dalle cose, non da visioni abbacinate e torbide del sentimento. La scienza è cibo vitale che dà il sangue e propaga le attività creatrici per ogni vena dello spirito. Le ali del genio cresceranno più vigorose di prima e tenteranno con volo più allegro la via sacra dell' infinito.

CAPITOLO X.

I LINGUAGGI

La critica dei linguaggi non poteva rivelarsi che in uno stato recente della ragione. C'è una cronologia storica nelle scienze e ciascuna porta in se stessa i criteri del tempo; nè sono fatti accidentali il *Cratilo* di Platone e la *Grammatica comparata* del Bopp. Forse ad un filologo del secolo decimonono parrebbe strano che, fra tanto acume di grammatici antichi, fra tante divinazioni filologiche messe innanzi da pensatori eminenti, non siasi discoverta già prima la Grammatica comparata.

Perchè mai gli antichi, specialmente i Greci, rasentano sempre la scienza delle lingue senza approdarvi? perchè mai un uomo di genio, come Platone, si ferma con l'analisi acuta su certi fenomeni riposti del linguaggio, e si move con l'agevolezza d'un filologo moderno in mezzo ai laberinti oscuri della fonetica anticipando, con una

sagacità stupenda, qualcuna di quelle intuizioni che fanno la gloria dei migliori linguisti,[1] eppure non s'accorge che da quel dialogo in cui si trastulla la sua dialettica, potevano uscire tre scienze feconde, la fonologia, la morfologia, l'etimologia? perchè si move in cerca di un linguaggio impossibile,[2] invece di fermarsi ad investigare la composizione di quelle forme e le leggi storiche di quel meccanismo? perchè nessuno, dopo di lui, si mise per quella via? perchè Lucrezio ci dà in pochi versi un gruppo di divinazioni ardite e, in gran parte, vere sull'origine e sulla natura del linguaggio, eppure anch'esso non sa penetrare più

[1] Th. Benfey, *Über die Aufgabe des Platonischen dialogs Kratylos*. Göttingen, 1866, pag. 93, seg.

[2] Th. Benfey, Op. cit., pag. 36, seg.; H. Steinthal, *Geschichte der sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*. Berlin, 1804. pag. 36, seg.; G. Grote, *Plato and the other companions of Socrates*. London, T. II, pag. 501, seg. *Il Cratilo* è uno dei più difficili dialoghi di Platone, o almeno della scuola platonica come tiene, fra gli altri, lo Schaarschmidt che ne rifiuta l'autenticità (*Rheinische Museum*, T. XX). Però qualunque sia il concetto che se n'abbia, non è certo un dialogo filologico ma filosofico. La filologia vi si sottordina, non senza intendimenti ironici, al problema fondamentale delle idee; ed è a punto la connessione della teorica delle idee con la natura del linguaggio che costituisce, se ben si noti, la parte più seria del dialogo. L'origine delle lingue v'è toccata con quel fare dubitoso che mostra una incredulità latente sul demiurgo divino ch'ei paragona al *deus ex machina* dei poeti drammatici; ma il dialogo riesce a provarci, benchè per molti meandri in cui si rigira, che senza una dialettica ideale il linguaggio sarebbe impossibile. Errore immenso che guasta da capo a fondo il dialogo, e gli dà quegli

in là? qual'è la cagione d'una sì pronta facoltà nel divinare e d'una sì lunga impotenza nello scoprire?

La ragione fa d'uopo cercarla non in un qualche fatto accidentale ma nella legge dinamica della storia. Il pensiero, come notai altrove, non costituisce un organismo da sè che si svolga con leggi proprie e quindi si manifesti indipendente dal tempo storico, ma è un valore storico e perciò sottoposto alle leggi stesse dell'evoluzione. Come una critica della storia non sarebbe stata possibile prima d'una critica della natura, così la ragione non potrebbe oltrepassare d'un salto da un modo

aspetti strani che ne rendono tanto incerta l'esegesi. Platone disconobbe affatto l'embriogenia storica delle lingue. Il Grote rifiuta, e mi par giustamente, cotesta dialettica introdotta a spiegare la costituzione dei linguaggi che si manifestano, nei loro primordi, con forme concrete. L'elemento ideale v'è molto recente e, prima di giungervi, l'esperienza organica dovè preparare nel cervello un gruppo di attività sconosciute affatto in quel primo periodo in cui la grammatica non era ancora nata, e un tipo fonetico rappresentava confusamente tutte le categorie del pensiero. Il voler discoprire le leggi delle lingue nelle leggi della ragione sarà una idea platonica ma non un'idea scientifica; e quando Alfredo Fouillée (*La Philosophie de Platon*. Paris, 1869, T. I, pag. 290 e 309) ci assicura che le scoperte più recenti confermarono l'idea platonica del linguaggio, si mostra ben poco esperto di cose filologiche. Un'opinione preconcetta di Max Muller non può compendiare la scienza moderna, e quell'opinione è a punto falsa giacchè disconosce l'evoluzione storica dei linguaggi. Se Bopp avesse adoperato lo stromento platonico delle idee non avrebbe scoverto la Grammatica comparata, e saremmo ancora alle scorribande etimologiche del *Cratilo*.

della realtà in un altro senza percorrerne i gradi dell'intermezzo. Ora la realtà storica è molto più vasta e più complessa della fisica, e quindi i fatti storici sono più ardui a comprendersi perchè suppongono una più lunga e più matura esperienza nel cervello. Perciò lo studio scientifico dei linguaggi nel quale la realtà storica non solo si compenetra con la fisiologica ma la trascende convertendola in un contenuto ideale più alto, dee appartenere alle scienze recenti, e cessa con questo la maraviglia di quel suo tardo apparire. Tanto più se si consideri che, pur oggi, comincia appena la critica dei linguaggi che sarebbe verso l'analisi quello ch'è la fisiologia generale verso l'anatomia degli organi.

Nessuno dei fenomeni storici sembra tanto avvolto nel sovrannaturale quanto il fenomeno delle lingue, giacchè ti riesce impossibile di riprodurre uno solo di quei tipi fonetici che ritrovi già compiuti per quanto discenda nei gironi della paleontologia umana. Egli si mostra come un effetto che trascende le attività del pensiero. Questa parola che ci vien da lontano, che echeggia attraverso tanti secoli nel cervello, che si trasforma misteriosamente ad ogni stagione del tempo, ci sembra venuta dall'alto quasi rivelazione d'uno Iddio sconosciuto. Tale è il primo concetto che l'uomo, ancora inesperto nelle leggi delle cose, si è fatto e si fa del linguaggio. La impossibilità di riprodurlo nello stato recente ci pare che provi l'impossibi-

lità di origini umane. Da indi l'ipotesi del sovrannaturale introdotta a spiegarlo, ristaurando nel secolo decimonono la vecchia leggenda babelica della Genesi, coll'Herder, col Bonald, col Lamennais, col Wiseman, col Gioberti.

Noi siamo ben lontani dalle epifanie giobertiane del verbo divino che si moltiplica nei linguaggi umani, a guisa di raggio riflesso in un gruppo di specchi, pur rimanendo uno ed intero. La diversa morfologia delle lingue si spiega altrimenti del Wiseman[1] che vi discopriva le vestigia della separazione babelica, e paragonava le lingue staccate dal loro ceppo comune a quei massi divelti dal continente che accusano, nelle loro forme ruvidamente spezzate, l'urto e l'impeto d'una forza improvvisa.[2] Per noi il sovrannaturale introdotto nell'origine dei linguaggi non è una ragione scientifica; nè per ciò ci fermeremo ad un'ipotesi che

[1] Wiseman, *Sur les rapports entre la Science et la Religion révélée.* Paris, 1856, pag. 132. Noi sorridiamo di queste miserie filologiche, ma si pensi che non sono ancora scomparse dalla ragione moderna, e che non mancano filologi che credono alla leggenda babelica, come non mancano astronomi che credono alla cosmogonia mosaica.

[2] All'antichità greco-latina fu sconosciuta quasi del tutto l'origine sovrannaturale del linguaggio. Vero è ben che tu la trovi accennata come un'ipotesi nel *Sofista,* ma nel *Cratilo* platoniano vi si accenna più d'una volta l'opposto. Nel Poema di Lucrezio l'origine umana delle lingue v'è toccata con tale acume d'intuizioni scientifiche e con un senso storico così profondo che ti pare un moderno. La rivelazione soprannaturale delle lingue si desunse probabilmente dalla leggenda biblica penetrata più tardi nell'esegesi teologica.

non appartiene alla scienza. Per noi il linguaggio è una creazione umana non l'effetto d'un qualche demiurgo che lo riveli non si sa come. Molto affine all'ipotesi teologica è l'altra che considera il linguaggio come rivelazione immediata ed intera dell'inconscio,[1] salvo che dove l'una ti mette il sovrannaturale l'altra ti colloca la spontaneità Forse la ragione d'ambedue, se ben si guardi, sta in un falso concetto del fenomeno stesso che si tiene organico ed uno fin dalle origini. Federico Schlegel, W. Humboldt, W. Heyse, Max Müller, E. Rénan, lo Steinthal, ci spiegano, chi in un modo chi in un altro, il linguaggio come fatto spontaneo del pensiero.[2] Il Pott s'accosta, pur esso, a questa opinione, supponendo nei tipi fonetici una specie di virtù misteriosa donde rampollano le forme

[1] Wiseman, Op. cit., pag. 144, seg., accorda allo Schlegel ed all'Humboldt la spontaneità creatrice del linguaggio; il che proverebbe l'affinità dell'ipotesi teologica colla psicologica.

[2] F. Schlegel, *Sprache und Weissheit der Indier*, L. I, c. 5, pag. 64. seg.; W. Humboldt, *Uber das vergleichende sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der sprachentwichelung — Einleitung über die Werschiedenheit des menschlichen sprache.* Berlin, 1836, § 21-24. Lo Stenithal ce ne porge un'analisi critica nella sua opera *Der Ursprung der sprache.* Berlin, 1858, pag. 61, seg.; W. Heyse, *System der sprachwissenschaft.* Berlin, 1856, pag. 23, seg.; Steinthal, *Grammatik, Logik, und Psycologie.* Berlin, 1855, pag. 226, seg.; Max Müller *Lectures on the Science of Language.* London, pag. 392, seg.; E. Rénan, *De l'origine du langage.* Paris, 1858, pag. 242, seg.; A. Laugel. *Les Problèmes.* Paris, 1873, pag. 418, s'attiene a questa ipotesi della spontaneità del linguaggio.

grammaticali[1] a mo' d'una cellula che si moltiplica per interiore esplicamento. È una reazione completa contro l'ipotesi del secolo decimottavo sull'origine artificiale delle lingue; come la società s'imaginava uscita da un patto voluto, del pari il linguaggio si faceva uscire da una riflessione individuale e conscia di sè. Era una specie di atomismo filologico contro del quale protesta la nuova scuola con la sua spontaneità creatrice.

Codesta ipotesi contiene una parte di vero in quanto sottrae alla riflessione individuale il lavoro dell'evoluzione organica; ma darebbe assai di lieve lo sdrucciolo a non pochi errori. È una teorica che ti sfugge, per così dire, di mano appena la interroghi.[2] C'è qualcosa di vago che fa sospettare alcuna di quelle ambiguità che danno il fantastico in luogo del reale. Un linguaggio virtualmente intero uscito d'un punto dalle arcane profondità della coscienza creatrice, a guisa d'un embrione profetico che contenga in se stesso le ragioni delle forme venture, suppone un organismo del pensiero indipendente affatto dalla evoluzione

[1] F. Pott, *Etymologische Forschungen*. Lemgo, T. II, pag. 196. Nel tipo fonetico, secondo quel grande filologo, si ritrova nascosto in una specie d'indifferenza virtualmente feconda *(lebendige und fortzeugende prinzip)* il germe delle forme venture; ei lo paragona all'unità della luce innanzi che il prisma la divida.

[2] W. Whitney, *The Veda, the Avesta, the Science of Language*. New Jork, 1873, pag. 304, seg. Vedine le giuste osservazioni su questo argomento.

storica, suppone una dismisura di forze spontanee prodotte, non si sa come nè donde, nelle origini stesse, suppone le lingue uscite dal cervello dell'uomo con le loro forme viventi e piene, come Athena dal cervello di Zeus, mentre l'analisi comparata ci mostra il contrario.

Lo Steinthal,[1] benchè si attenga in parte a questa dottrina della spontaneità creatrice, pure avvolse di nebbia filosofica l'origine delle lingue, tanto che il senso storico e gli abiti astratti vi si alternano insieme, ed accanto alle divinazioni profonde e giuste del filologo tu ritrovi spesso la sottilità faticosa del loico. I linguaggi, secondo il professore berlinese, si fanno via nello spirito umano in quel punto del tempo nel quale i gruppi confusi della realtà, ricevuti dai centri nervosi e segnati nel cervello come intuizioni concrete e salde, si risolvono l'un l'altro e si riproducono come idee in un tipo fonetico eccitato dagli organi mirabilmente sonori in quella fresca vivacità delle cose, e pronti a trasmettere le attività della coscienza. Finchè l'intuizione siedeva come una mole confusa negli organi che non sapevano ancora distinguervi la complessità dei fenomeni, il linguaggio era impossibile. Un succedersi multiforme, vasto, rapidissimo di intuizioni che s'affollano, si addossano le une sulle altre, non costituisce

[1] H. Steinthal, *Grammatik, Logik, und Psycologie.* Berlino, 1855, pag. 226, seg.

un mondo interiore, se prima l'analisi non divide le parti di quella totalità dei fenomeni, e queste diverse parti non le converte in idee, cioè non le esprime nel suono che le circoscriva e le fermi per sempre in un contenuto astratto. Il linguaggio, per lo Steinthal, è una specie di ostetricante dello spirito, un laboratorio perenne in cui il fenomeno confuso che ti dà l'intuizione si risolve nelle sue parti, ciascuna delle quali si afferma e si idealizza in un tipo fonetico. È veicolo delle idee ma veicolo, in un certo modo, fecondo che, mentre le porta in se stesso, le genera, e le genera a punto perchè le porta. Quindi il linguaggio continua non interrotto nel pensiero umano; ei nasce ad ogni istante, mobile, progressivo, alato come il suono che lo rivela; il suo ieri è nell'oggi, ed ei si fa sempre.

Lo Steinthal vide acutamente che il linguaggio è un fatto complesso, e che non si può separare per guisa veruna il tipo fonetico dal suo contenuto; che non v'ha da una parte un suono senza idee, e dall'altra un'idea senza il suono che la riveli. Ma non è vero che l'origine del linguaggio sia nell'astrazione, come ci farebbe supporre quella teorica. La paleontologia delle idee, giacchè ve ne ha pur una, non ti porge che forme concrete nelle quali vi cerchi indarno un vestigio qualunque di astrazione. Nell'ipotesi dello Steinthal l'astrazione dovrebbe campeggiare ai primordi delle lingue, ogni vocabolo dovrebbe recarla in se stesso, poi-

chè sarebbe concetto, per così dire, nel suo seno. Ora più tu risali alle origini e più tu discopri testimonianze certe di sensi concreti. L'idea che contiene ogni vocabolo nel suo stato recente è l'effetto dell'evoluzione storica per la quale i primi concreti si convertirono poco a poco in astratti. Anzi non pochi vocaboli ti accusano ancora nel modo del loro comporsi i gradi inuguali, incompiuti, per cui l'idea s'è fatta la via. Prima di apparirti precisa nel suo contenuto presente, ondeggiò di qua e di là in una ambiguità di associazioni incerte e mal circoscritte che il vocabolo stesso non cela all'analisi comparata, ma che l'evoluzione storica tolse via disfacendole in una sintesi nuova. Per ciò lo Steinthal trasferisce nelle origini del linguaggio un processo dinamico che appartiene a' periodi più tardi.[1]

[1] Il fatto storico dell'« astrazione » è, se ben si noti, recente e costituisce uno degli stati a cui giunse il cervello dopo una lunga esperienza degli organi. Di ciò non tengono conto veruno quei filologi che investigano la storia dei linguaggi col metodo psicologico, come fa lo Steinthal. L'astrazione omai domina nel linguaggio perchè domina nel cervello; ma chi ci assicura che quelle categorie nelle quali ora pensiamo e quindi riproduciamo le cose, sieno concreate al cervello stesso e non effetto dell'esperienza? L'uomo tal'è oggi qual fu ieri, dice lo Steinthal, nè v'hanno due psicologie diverse. Non lo nego: ma l'evoluzione storica del pensiero ci porge diverse forme secondo le relazioni introdotte dall'esperienza stessa in tempi diversi. L'astrazione che ci par tanto facile avendola omai radicata negli organi, e le lingue moderne tutte essendone impresse e trasformate, fu

Nei primi tipi fonetici eccitati dall' attività riproduttrice degli organi non si effigiavano idee ma intuizioni salde, concrete, viventi; l' astrazione v' era sconosciuta, e se il linguaggio avesse dovuto aspettarla per nascere, il genere umano sarebbe ancora muto. Oltre di che non si vede come le lingue sieno l'effetto d' una virtù spontanea dell' organismo, se sono il passaggio dalla complessità confusa ed inconscia delle intuizioni all' analisi astratta delle idee; l' attività umana fino a che si circoscrive nel giro delle intuizioni non genera nulla, e solo si fa creatrice di tipi fonetici, passando dallo stato di spontaneità a quello di riflessione. Che vuol dire questo? non è dunque la spontaneità che partorisce le lingue ma la riflessione, altrimenti lo immaginato passaggio dalle intuizioni alle idee non si comprende che sia, e ti riesce impossibile quasi di affer-

l'una delle conquiste più dolorose e più tarde del cervello che cominciò da intuizioni vive, immediate, concrete. Quel contenuto ideale che voi discoprite nelle lingue è l'effetto delle lingue stesse, nè furono, come vi pare, concette nelle idee ma piuttosto le idee si formarono poco a poco nel seno delle lingue. Se dunque il mondo ideale è una somma di esperienze continuate in tempi diversi, se l'idea non è nata in un punto per virtù sintetica concreata nella mente ma conquistò poco a poco se stessa, come potè farsi ostetricante del linguaggio senza del quale sarebbe stata impossibile? come l'effetto può convertirsi in causa? Per me credo che il metodo psicologico nello studio dei fenomeni glottici sia dannoso, e che l'ostinarvisi, come fanno taluni, conduca ad errori gravi che guastano la critica scientifica dei linguaggi.

rare quelle sottilità filosofiche in cui troppo si piace il filologo tedesco. Anche mi pare più sottile che vera la sentenza che il linguaggio non è ma si fa, che ogni volta che noi convertiamo le nostre intuizioni in idee, noi stiamo creando il linguaggio dentro noi stessi, e ch' ei nasce ad ogni istante nei suoni che scocca la glottide. Il linguaggio è già fatto ed è per questo impossibile di rifarlo, ma si trasforma sempre nel clima storico del cervello. Ei passa da uno stato in un altro, e sono a punto le idee che lo trasformano; anzi può dirsi, in un certo senso, che ei vive più nelle idee che nei suoni, e che l' evoluzione lo stacca più e più dai primi concreti, convertendolo in un più alto valore. Ma altro è la continuità del linguaggio, come la spiega la scienza, altro la continuità del linguaggio, come la immagina lo Steinthal. Quella ne costituisce la legge dinamica, questa ne fabbrica un fenomeno sempre identico a se stesso, senza congiunture col prima e col poi; una creazione istantanea di tutti i momenti del tempo, agitata nella mobilità perpetua del flusso eracliteo.

Ma la critica moderna è giunta per vie più certe ad un concetto scientifico delle lingue. Bisognava lasciarne il problema delle origini, non come straniero alla scienza, ma come impossibile a risolversi, se prima non si cercasse la relazione storica delle lingue, giacchè la loro legge dinamica non poteva discoprirsi che negli stati diversi di

ciascuna. Da ciò il metodo della filologia comparata, e le grandi scoperte che ci ha dato da mezzo secolo appena.

V'è ancora molta oscurità su certi problemi, ma la sfinge filologica ne ha già rivelato il suo segreto, e noi penetriamo per entro agli ipogei del linguaggio come in quelli delle flore e delle faune sepolte nel tempo. Ei ci si mostra qual è, cioè non un fatto istantaneo ed organico ma successivo e meccanico; o, se vuoi meglio, l'organismo c'è pure ma non a quel modo che s'intendeva dall'Humboldt, dallo Schlegel, dal Rénan. È un mondo nuovo nel quale più si entrerà con lo stromento dell'analisi comparata, più ci si farà manifesta l'evoluzione storica del pensiero. Il linguaggio non è, per noi, l'effetto misterioso d'un istinto creatore. Questa ipotesi nella quale s'ostinano ancora, più o meno apertamente, non pochi filologi, è destinata a sparire e sparirà dalla scienza; ed invece dell'istinto che nulla spiega perchè, pur esso, è un fenomeno che ci fa d'uopo spiegare, si comincia a vedervi una lunga e faticosa esperienza del cervello, e di sotto al recente organismo delle forme glottiche si discoprono le parti meccaniche di cui si compone.

Cotali forme non sono per noi l'esplicamento d'un germe nascosto nei tipi fonetici ma un agglomerazione di parti venute dal di fuori e poco a poco addossate e concorporate nei linguaggi indoeuropei. Non vi ritroviamo in modo alcuno le te-

stimonianze di un istinto creatore, ma piuttosto ci accusano nei loro strati diversi uno sforzo tenace e lungo come di chi conquista se stesso e si fa via degli ostacoli. Nessun filologo, tra quelli che affermarono con tanto entusiasmo la spontaneità dei linguaggi, ci ha mai potuto discoprire le vestigia di un tale istinto immaginato alla culla del genere umano, mentre la morfologia indo-europea ci insegna che nella flessione tutto v'è sovrapposto e niente congenito. In ogni forma glottica c'è un gruppo di cellule federate fra loro, ciascuna di esse era viva in uno stato anteriore del linguaggio, e come tale rimane ancora in qualche frammento superstite che la ricorda. Ma nel moltiplicarsi delle relazioni storiche del cervello si allontanò poco a poco dai primi concetti, e congiungendosi con un'altra forma vi creò relazioni diverse, si rese più flessibilmente feconda disfacendosi, per così dire, in un contenuto nuovo.

La declinazione e la coniugazione delle lingue arye non s'è fatta altrimenti che per sovrapposti meccanici nei quali alcune parti indipendenti furono attirate nell'orbita di altre parti, e perduta la loro esistenza propria entrarono in una esistenza più vasta. Ora se le lingue fossero effetto della spontaneità creatrice non dovrebbero, come fanno, mostrarci i segni di un lavoro meccanico, nè accusarci i frammenti di cui si compongono, ma rivelarsi une ed intere fin dalle origini, anzi, più di tutto, alle origini.

Oltre a ciò, in questa evoluzione delle lingue si comincia a comprendere non tanto una realtà fisica quanto una realtà storica. La teoria fisica del linguaggio dichiarata da alcuni filologi illustri, fra i quali lo Schleicher e Max Müller,[1] contiene qualche parte di vero, ma disconosce il fatto immenso dell' evoluzione storica senza la quale i linguaggi non avrebbero potuto acquistare quella flessibilità ideale che gli infutura negli stati diversi del cervello. Certo è ben che il meccanismo fonetico delle lingue è un prodotto fisico, e che le leggi per cui si governa l' equivalenza dei suoni che si spostano nei diversi centri etnici, appartengono più alla realtà fisiologica che alla storica; ma ciò non vuol dire che il linguaggio sia un fatto fisico. L' articolazione dei suoni, per sè, non costituisce il linguaggio; ci bisogna un qualcosa di più alto della glottide perchè la parte articolata dei suoni si converta in potenza effettrice di idee, e questo qualcosa è a punto la coscienza storica; è lì quel laboratorio verace in cui il suono scoccato dalla glottide si trasforma in un valore ideale; è lì la creazione del linguaggio che si compie nello spirito e per lo spirito. Distaccatelo da lui e vi resteranno i

[1] A. Schleicher, *Die Darwinische Theorie und die sprachwissenschaft.* Weimar. 1863, pag. 6-29, seg. Max Müller, *The lectures on the Science of Language,* London, T. I, pag. 1, seg. Su questa teoria fisica del linguaggio vedi, fra gli altri, il Whitney, Op. cit.. pag. 304, seg.

frammenti morti che ne costituiscono la materia, ma non ne avrete l'idealità delle forme viventi ed organiche.

Ed è tanto vero che il linguaggio è una realtà storica, che il suo contenuto si cangia ad ogni stagione del tempo e porta in se stesso visibilmente impresse le vestigia dell'evoluzione. Un tipo fonetico può rimanere intatto in un lungo intervallo di migrazioni, o deviato appena in una apofonia mobile; ma in quel tipo si mostra l'effetto del pensiero che vi moltiplicò le sue relazioni, tanto che, identico sempre nel suono, è già profondamente diverso nel senso e nella sintassi.[1] La glottide che riceve quel suono dal cervello e lo articola è sempre la stessa, ma la coscienza storica lo converte in una realtà nuova fuori della quale non vi sarebbe linguaggio. L'evoluzione delle lingue, dice lo Schleicher, ha le sue leggi costanti come quella di ogni altro fenomeno fisico, e la volontà non può nè generarle nè impedirle in modo veruno. Anche qui l'eminente filologo esagera il vero. Nessuno omai nega che nell'evoluzione delle lingue v'abbiano leggi costanti e che la volontà sia impotente a sospenderle o disviarle. Ma per ciò che la realtà storica è più complessa della fisica, i modi per i quali si manifesta saranno diversi, cioè le leggi saranno storiche. Il linguaggio, ben lungi dall'avere leggi

[1] G. Curtius, *Zur Cronologie der Indogermanischen sprachforschung*. Leipzig, 1867, pag. 193 seg.

proprie ed indipendenti dall'evoluzione non, potrebbe organizzarsi fuori di essa, e se voi ne lo recidete perirebbe in un punto.

Da questo che io direi contenuto storico delle lingue, la critica moderna desunse il concetto di una paleontologia glottica che iniziata per le lingue indo-europee dal Pott, dal Benfey, da Giacomo Grimm, da Giorgio Curtius, da Max Müller, dal Corssen, e, fra noi, dall'Ascoli,[1] ci ha discoverti i misteriosi ipogei del linguaggio risuscitandone le forme sepolte. È uno dei problemi più difficili che si proponga la critica generale dei linguaggi, e dove le audacie, non sempre infeconde, dell'ipotesi deono aver fondamento sull'analisi cauta e sagace dell'ordito grammaticale. Noi conosciamo, in gran parte, la morfologia delle lingue; la flessione indo-europea ci ha rivelato i suoi segreti, abbiamo d'innanzi agli occhi scomposte le parti di quell'organismo che si credeva uno ed intero. Ora si tratta di investigare, per virtù d'induzione analitica, la cronologia di quelle parti, divinandone lo stato intellettuale di cui erano effetto.

[1] L'Ascoli nella *Glottologia* per le lingue indo-europee, e negli *Studi latini* per le romanze, ha discoverto aspetti nuovi di questa paleontologia glottica. Io non conosco in Europa chi lo superi, e pochissimi lo pareggiano, nel vigore analitico col quale interroga gli strati sovrapposti di un suono, e ne ricostruisce, una per una, le evoluzioni storiche. L'Ascoli è un filologo di genio che gli stranieri onorano già da gran tempo, le cui opere dovrebbero essere più conosciute e più meditate di quello che sono, pur troppo, dagli Italiani.

Chi avrebbe detto che la grammatica, la tanto spregiata grammatica, conterrebbe un sì grande tesoro di spirito? chi avrebbe detto che in quei fossili spenti del linguaggio si stavano le testimonianze più certe del nostro passato? che, di sotto alla rugginosa atmosfera del tempo, si sarebbero ritrovati gli avanzi della nostra infanzia perduta, e dalla profonda lontananza di mille secoli ci sarebbe ritornata la prima voce dei nostri padri? Eppure chi può negare omai quello che ha fatto, e chi può dubitare, dopo tante scoperte, di quel che farà la filologia co' suoi strumenti meravigliosi d'analisi, co' suoi metodi certi, colla opera moltiplicata degli ingegni? Ella risuscita un mondo sepolto, avvicina al presente il passato, nella storia delle lingue ci dà la storia dell'uomo, e sulle pagine logorate della grammatica infutura il libro delle nostre memorie.

CAPITOLO XI.

I MITI

La mitologia comparata è un'altra conquista della critica moderna che gitterà gran luce sui problemi più oscuri della paleontologia storica. Finora non si seppe, o non si volle, uscire dai limiti di ciascuna mitologia, e quindi prevalse negli studi più l'erudizione che la scienza. Ci si davano monografie vaste e profonde su ciascun mito, si studiavano i riti, i simboli, i culti; ma che sotto a quella diversità di miti potesse ritrovarsi un fondo comune, e che non fossero cancellati affatto i vestigi della prima unità, sospettavasi appena. Vero è ben che il Preller, l'Hartung, il Welcker, il Maury, non rifiutavano il nuovo stromento d'analisi; ma il metodo comparato vi entrava, per così dire, furtivamente, e l'evoluzione storica dei miti indo-europei v'era ignorata o soltanto accennata. I più si fermavano alla mitologia greca o romana, quasi che l'una e l'altra avessero in se stesse le ragioni della loro storia. Quindi

torcendo l'etimologia fuor dalle leggi fonologiche, si gittavano ad ipotesi più o meno ingegnose, donde era lieve lo sdrucciolo a teorie preconcette che non poco guastarono e guastano ancora, pur troppo, la scienza dei miti.

Ma come s'è trovato impossibile di spiegare il greco e il latino tenendosi nel giro di ciascuno, giacchè di là da essi c'è una lingua dalla quale dipendono, e senza la quale non si potrebbe comprenderne le loro parti recenti; del pari s'è trovato impossibile di spiegare, per se stesse, la mitologia greca e latina mentre ambedue s'attengono ad una più antica mitologia nata là sugli acrocori dell'Hymaus e nel bacino dell'Oxo e del Iaxarte. Per la critica moderna il problema delle origini e della connessione storica dei miti è il vero problema scientifico. Se interroghi i miti greci o romani, già trasformati dai primi concetti, nulla comprenderai della loro vita storica. V'è in ciascuno un sovrapposto di strati diversi che ti nascondono il fondo; e ti conviene, come si fa per gli strati geologici, discendere giù giù fino alla materia prima, separarvi il recente dall'antico, il comune dal proprio; distinguervi l'opera della riflessione da quella della immaginazione, l'embrione mitologico dalla forma estetica elaborata dal genio.[1]

[1] Max Müller. *Chips from a German Vorkshop*, T, II, *Comparative Mythology*, pag. 5 seg. *Greek Mythology*, pag. 152, seg. M. Breal, *Le Mythe d'OEdipe*. Paris, 1863,

Il nuovo metodo è qui tutto. Conducendo l'analisi comparata sopra una serie di fenomeni mitologici, separandone ciascuno dai sovrapposti di tempo, di clima, di schiatta, risale al contenuto primo, ne esamina le parti più affini, e ne discopre l'unità dell'origine. Nell'origine d'un mito ei trova il criterio sicuro per segnare l'età storica del mito stesso, e rimosso quel vestimento epico e storico in cui si nascose, ti mostra le fila prime, donde poco a poco esplicossi la tela abbondante della leggenda. Per tal modo l'analisi comparata ci mostrò finalmente che la materia dei miti uscì tutta dalla natura, ma quale si manifestava alle intuizioni animate e fantastiche di que' cervelli scossi da' suoi spettacoli arcani.

Dal che si vede la connessione intima che la mitologia tiene colla filologia. Difatti se il problema sta nel determinare il contenuto primo dei miti, l'etimologia ci aiuta di spesso a ritrovarlo.

pag. 13· « On a souvent comparé à la géologie les recherches nouvelles auxquelles la connaissance du sanscrit a donné naissance: il y a en effet quelque analogie entre les deux methodes, quoique le linguiste n'attenigne pas, à beaucoup près, des époques aussi éloignées que le géologue. Mais lui aussi peut distinguer les différentes couches, non pas de la terre, mais de la langue et de la religion. D'aprés les noms et les conceptions qu'il rencontre, il pourra se représenter jusqu'à un certain point le temps où ces mots et ces idées étaient en vie. L'instrument dont il se sert, à savoir l'analyse philologique, n'est pas moins sûr, s'il est bien manié, que les régles qui guident le savant interrogeant les profondeurs de notre globe. »

Se Uranos è l'equivalente di Varuna, Sarameyas di Ermeias, Saranyus di Erynys, Gandharvas di Kenthauros; se il Zeus greco, il Iovis latino, si radducono al Dyaus vedico, la identità mitologica consegue necessariamente alla identità filologica. Perciò la critica dei miti non si ferma alle trasformazioni che ricevettero più tardi e che gli han fatti tanto diversi dal primo concetto. Ognuno sa che nel Zeus dei poemi omerici, e meglio ancora nel Zeus di Cleante, c'è un valore ideale senza misura più alto che nel Dyaus vedico, ma nondimeno l'uno e l'altro s'attiene ad un'origine stessa. Tra l'Erynys e il Saranyus c'è un abisso; gli intendimenti morali dell'una rivelano uno stato psicologico molto recente verso di quello che creò il mito vedico. Eppure l'analisi profonda del Kuhn ci dimostrò l'identità di quelle due forme. Se quindi il mitologo afferma che il Saranys, è l'antecedente storico dell'Erynys, ei non si diparte dal metodo scientifico. Supporre, come fa qualche mitologo, che l'identità del vocabolo non basti ma che si richiegga l'identità del contenuto recente per affermare la connessione di due miti, è un vizio di metodo; giacchè si negherebbe con questo l'evoluzione storica che domina tutta la mitologia antica.

Se consideri un mito nel suo stato recente ti si porge trasfigurato dai primi concetti, tanto che non ti lascia vedere di subito le congiunture segrete ch'ei tiene con altri. Ma più t'accosti alle

origini e più si perde, per così dire, il contorno preciso d'una figura mitologica, si fa più flessibile, più trasparente, e vi puoi discoprire l'uno della materia sotto il molteplice della forma. Max Müller, a cagion d'esempio, ritrovò l'equivalente mitologico delle Χάριτες greche e delle *Gratiæ* latine con le *Haritas* vediche, cioè i corsieri nitenti del sole[1]. S'è detto contro a questa equivalenza che, quantunque i vocaboli greci e latini si possano raddurre al tipo vedico, tuttavia nè presso gli uni nè presso gli altri le Grazie furono mai rappresentate come i corsieri del sole; che il genio greco da quel vocabolo donde s'era già cancellato il primo concetto, creò una nuova forma vivente che nulla tien di comune colla vedica. Ma, se ben si guardi, altro è creazione mitologica, altro creazione estetica; questa va molto più in là della prima, e trasferisce in un mondo ideale più alto le rappresentazioni sensate delle origini; eppure senza l'antecedente di quelle forme antiche sarebbe stata impossibile l'evoluzione estetica delle forme recenti. Se la mitologia vedica non ci avesse dato i corsieri raggianti del sole, noi non avremmo avuto la divina trasfigurazione delle Grazie elleniche. Se dal diverso presente si potesse argomentare un passato diverso, il Pramantha vedico non avrebbe niente di comune col Prometeo greco. Ep-

[1] Max Müller, *Lectures*, etc., T. II, pag. 368, seg. Sonne. *Charis*. (*Zeitschrift für vergleich. Sprach.*) T. X, p. 415, seg.

pure se c'è scoperta sicura nella mitologia comparata. è quella del Kuhn che ne dimostrò l'identità dell'origine. Tra il bastone generatore del foco e il martire del Caucaso c'è, chi nol vede? una rivoluzione profonda di idee e di sentimenti; ma la metamorfosi che s'è fatta nel mito ellenico tiene le sue radici nel mito vedico; esteticamente sono diversi, miticamente sono identici. Per tal modo si tolse via il simbolismo romantico del Kreuzer, dello Schlegel, del Windischmann, i quali attribuivano ai miti una sapienza arcana che repugnava alle loro origini fisiche.

Sulla connessione dei miti col linguaggio non siamo per anche usciti di dubbio. Ognuno sa che la teoria di Max Müller ha molte parti di vero,[1] ma disconosce profondamente il fenomeno che tenta di spiegare. Nella trasparenza dei primi linguaggi, egli dice, in ogni vocabolo si conteneva, in un certo senso, un mito. I nomi astratti cioè gli aggettivi mutati in sostantivi, erano allora sconosciuti. Ciascun vocabolo conteneva un individuo non solo ma un sesso. Il verbo che esprime l'idea dell'essere traversò, pur esso, una lunga serie di stati prima di giungere a quella forma congelata e senz'organi che si piega agevolmente alle più fine analisi del pensiero. Il vocabolo segnava una qua-

[1] Max Müller, *Lectures*, etc., T. II, p. 518, seg.; *Chips*, etc., T. II, p. 94, seg.; Breal, *Hercules et Cacus*. Paris, 1863, p. 7, seg.; Cox, *Aryan Mythology*. London, T. I, p. 99. seg.

lità dominante. La figlia « dubitar » era « quella che munge » le vacche; Dyaus, divenuto più tardi Zeus, Iovis, Dio, era « colui che brilla. » La parola in quel primo vigore del sentimento soverchiava se stessa, le leggi del linguaggio convertirono le cose in individui viventi, ed ogni fenomeno in dramma. I « Numi » erano « nomi » *Numina nomina*, e tutta la mitologia un dialetto, una vasta metafora; coloro stessi che la creavano non lasciavansi sviare da quell'illusione filologica. L'origine dei miti si spiega come un controsenso, come un morbo del linguaggio macerato dal tempo, che perde poco a poco la sua trasparenza nativa e la memoria di sè.

Per ciò che tocca la cronologia dei miti, i più antichi sarebbero i solari. Nella pugna vedica di Indra e di Vritra c'è l'embrione profetico, se non di tutti, certo di una gran parte dei miti. I fatti epici avrebbero un falso sembiante di storia; la loro storia è nel cielo. L'eroe epico è un mito celeste spostato in terra, e l'epopee prime non altro che frammenti obliati di quell'immensa epopea che le fantasie umane fabbricavano intorno al sole ed a' suoi fenomeni. A dir breve: un mito solare sarebbe il fondamento comune dell'epopee, e farebbe opera vana chi s'affaccendasse a cercarvi una tela di fatti. Potranno esservi, e già vi sono, alcune reminiscenze storiche interposte nei miti, ma come sovrapposti recenti che non ne cangiano la natura. Si direbbe che quel mondo fu concetto

nel sole, come dal sole uscirono i pianeti del nostro sistema.

Se la dottrina è vera, Max Müller e i suoi discepoli potrebbero consolarsi d'avere vinto la Sfinge. Ma la Sfinge, pur troppo, è lì dritta ancora sulla via della scienza, e mette innanzi le sue domande alle quali sempre non possiamo rispondere. La teoria mulleriana ci spiega veramente l'origine dei miti? e quando s'è detto che il mito è una metafora del linguaggio che ha perduto la coscienza di se stesso, s'è poi sciolto il problema? La teoria del filologo tedesco è certo acutamente pensata e in parte anche vera, giacchè il linguaggio è un elemento necessario, più che non pare, dei miti; e nessuno meglio di Max Müller e del Breal ne ha messo in evidenza le cagioni filologiche; ma questi non sono nè i più importanti nè i più antichi. In ogni vocabolo c'era « un Dio nascosto, » secondo il Müller; ma donde nasce, potrebbesi domandare, cotesto Dio? Non si vede come un vocabolo, di per sè, generi un qualcosa di vivo, non si vede come un tipo fonetico possa convertirsi in un individuo divino, chè a tanto conviene che giunga perchè sia un mito. Se non si fosse già fatta una nuova coscienza nell'uomo, sarebbe stata impossibile l'epifania d'un mito qualunque. Sta qui a punto il difetto della teoria filologica, cioè d'essere troppo filologica e punto storica, e di non tenere conto veruno del sentimento come fattore organico e continuo dei miti.

Non basta il « nome » per creare il « Nume; » tra l'uno e l'altro c'è un abisso che la coscienza sola può compiere.

In un mito qualunque v'ha due cose che non deono confondersi, il contenuto psicologico e l'espressione fonetica. Il Müller lasciò stare l'elemento organico dei miti e fermandosi troppo al suono che li rivela, non sospettò nemmeno la coscienza latente che li genera. La mitologia, fra le sue mani, divenne una specie d'inganno filologico, mentre era una realtà del sentimento che trasferiva se stesso in quella materia producendovi il Dio. L'« Agnis » degli inni vedici è un mito non un vocabolo; l'« ignis » latino è un vocabolo non un mito; pure derivano ambedue dallo stesso tipo fonetico. Ma nel primo era già entrata la coscienza che lo innalzò ad un valore religioso, mentre nell'altro o non v'entrò mai, o vi si cancellò poco a poco rimanendo lì pietrificato fra i miti latini. La mitologia quindi non è una metafora del linguaggio ma una vivente realtà del sentimento; o, se pur vuolsi, la metafora c'era anche là, non come effetto d'una intuizione precisa di analogie tra le cose diverse, ma come veicolo del sentimento ch'esce pieno e concreto dagli organi inesperti. Più tardi si disfece l'unità della metafora perchè il sentimento si staccò dal vocabolo; ed ora ci rimane come una veste, più o meno splendida, che noi avvolgiamo intorno alle idee. Non è realtà vera ma simbolo morto; non

rivela il mondo che sorge dall'orizzonte dello spirito ma si fa reminiscenza d'un mondo sepolto; non è scoppio immediato di immagini impresse nella fiamma dei sensi ma riverbero scarso d'un focolare semispento. Ora diciamo, a cagion d'esempio, un lampo che vola dal cielo, ma i creatori antichi dei miti vedevano nel lampo un uccello volante che si spiccava da un immenso albero atmosferico.[1] Ciò che per noi è metafora per essi era forma concreta ed organica. Noi l'adoperiamo, ogni tanto, come fattrice d'immagini ma sotto la metafora non echeggia più il sentimento in cui fu concetta.

Sulla cronologia dei miti indo-europei la critica moderna si trova ancora discorde; ma parmi probabile col Kuhn, con lo Schwartz, col Roth, con O. Mayer, che i miti atmosferici sieno, in gran parte, anteriori ai miti solari in cui la coscienza già spiccata dalla natura effigiava se stessa in forme eroiche. Ma prima di giungervi l'imaginazione si arrestò lungamente a forme più grosse che si rivelano nei miti atmosferici. Certo è ben che sotto l'epopea iranica, greca, nordica, tu discopri un mito solare, e gli eroi epici, qual più e qual meno, ti riflettono tutti un sembiante comune. Il Feridoun e lo Zohak dello Shah-Nameh equivalgono al Thraêtona ed all'Azhi-dahâka,

[1] H. Steinthal, *Die sage von Prometheus. (Zeitschrift für Völkerpsycologie.* Berlin, T. II, pag. 21, seg.)

forme iraniche corrispondenti alle vediche d'Indra e di Vritra. Del pari Siegfrid e Fafnir nei Nibelungen, Achille ed Ulisse nei poemi omerici, e forse il Roland della leggenda francese e l'Holger della danese, si riferiscono a miti solari. In questo senso si può dire col Breal[1] che più si scoprirà nei miti indo-europei e più manifeste vi si faranno le origini solari, specialmente nelle parti epiche. Tanto più che chi vi cerca un fondamento di storia non sa spremervi che scarse e mal certe reliquie di fatti interposti qua e là sul fondo mitico.

Nondimeno la teoria mulleriana non ci spiega che uno degli aspetti del mondo aryo e non il più antico. Di là dal periodo solare v'ha il periodo atmosferico nel quale il mito non era ancor giunto all'individualità epica ma ondeggiava tra il mostruoso e l'umano, anzi vi prevaleva più quello che questo. Ciò che scuoteva i cervelli inesperti non era il Sole ma quei tumulti che scoppiavano spesso da un cielo pieno di minacce. Lo scompigliato e lo strano dovea fare più colpo su quelle menti disposte al maravigliare dalla ignoranza stessa. I fenomeni solari erano parte di un'immensa battaglia atmosferica che prorompeva dai firmamenti profondi e intorbidava tutte le vie della luce; quindi appartengono ad un tempo recente e rivelano un sentimento della natura meno

[1] M. Breal, *Le Mythe d'OEdipe*. Paris, 1867, pag. 4. Non tutti i miti, come penserebbe il filologo francese, ma i miti epici hanno origini solari.

agitato e più conscio di sè. Provatevi a cercare negli ipogei mitologici e vi troverete una tetraggine di faune mostruose che poco o nulla tien dell'umano. La lingua paleontologica si risente di toni selvaggi che vi prevalgono echeggiando per quelle metafore tutte impregnate di sensazioni, per così dire, phalliche. La bestialità campata nell'atmosfera costituiva il deforme Olimpo dei primi adoranti che si foggiavano gli Dei a somiglianza del loro sentimento.

Nel fracasso d'un cielo procelloso immaginavano una fucina affaticata da ciclopi; nel nuvolo negro che avviluppa la luce un drago smisurato; nel lampo che precipita dal suo grembo squarciato un phallo guizzante; nell'impeto d'una fiumana che si riversa dalle arduità dell'atmosfera il muggito di un toro; nella bufera un gigante dai cento capi terribili, che or mugghia come tauro, ora ruggisce come leone, or sibila come drago, or abbaia come cane. In una delle parti più antiche della teogonia d'Esiodo la bufera atmosferica[1] è ri-

[1] Esiodo, *Theogonia* (Ed. Schömann), v. 820, seg. Cito quel frammento esiodeo per il suo grande valore storico:

. . . . . ἐκ δέ οἱ ὤμων
ἓν ἑκατὸν κεφαλαὶ ὄφιος, δεινοῖο δράκοντος,
γλώσσῃσι δνοφερῇσι λελειχμότες, ἐκ δέ οἱ ὄσσων
θεσπεσίῃς κεφαλῇσιν ὑπ' ὀφρύσι πῦρ ἀμάρυσσε,
φωναὶ δ' ἐν πάσῃσιν ἔσαν δεινῆς κεφαλῇσι
παντοίην ὀπ' ἱεῖσαι, ἀθέσφατον, ἄλλοτε μὲν γὰρ
φθέγγονθ' ὥστε θεοῖσι συνιέμεν, ἄλλοτε δ' αὖτε

tratta in guisa sì trasparente e sì vicina alle origini, che tu vedi ed odi attraverso quella visione mostruosa le mille voci orribili, bizzarre, profetiche che uscivano dal cielo per quei fanciulli robusti dell'età preistoriche. La presenza di queste faune mitologiche[1] ci ammonisce che la fantasia dove son nate partecipava d'una natura agitata, confusa ed enorme; mentre nei miti solari tu hai già la preparazione dell'eroe epico, ed accusano lo stato più recente della coscienza.

Ma uno dei problemi più gravi per la critica moderna e, pur dopo tante scoperte, iniziato appena, è quello della morfologia comparata dei miti. Come uscirono da un fondo comune le forme tanto diverse della mitologia? donde il contenuto recente sovrapposto all'antico? come si spiega la forma vedica e la greca, la italica e la germanica? perchè il mito qua si rimane trasparente ed attraversa i secoli in quello stato di nebulosa, in cui ti appare sin dalle origini, e là ti si condensa

ταύρου ἐριβρύχεω, μένος ἀσχέτου, ὄσσαν ἀγαύρου,
ἄλλοτε δ' αὖτε λέοντος ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντος,
ἄλλοτε δ' αὖ σκυλάκεσσιν ἐοικότα, θαύματ' ἀκοῦσαι,
ἄλλοτε δ' αὖ ῥοίζεσχ', ὑπὸ δ' ἤχεεν οὔρεα μακρά.

[1] Schwartz, *Der Ursprung der Mythologie*. Berlino, 1860. pag. 26, seg. Vedi anche sulla fauna mitologica la *Zoological Mythology*, del professore A. De-Gubernatis (London, 1872). È un'opera che rivela nel nostro indianista una grande dottrina mitologica, e benché vi si esageri, in alcune parti, la teoria mulleriana sui miti solari, pure in molte altre la conferma e l'avvera.

e ti si traveste in una sembianza storica? perchè da una parte si dilata in forme esuberanti, e dall'altra si abbrevia nell'astrazione infeconda? perchè qua l'enorme e il fantastico, là l'euritmico e lo svelto? quindi la terribilità battagliera dei miti odinici, quinci la olimpica serenità dei miti ellenici?

La morfologia dei miti s'attiene con le migrazioni etniche, colla riflessione filosofica, col sentimento diverso della natura, coi rivolgimenti sociali, di guisa che si distende per tutti gli stati dell'evoluzione storica. Il fenomeno così complesso delle religioni dipende, in gran parte, dal modo col quale s'è fatta. Il panteismo fantastico dell'India che ondeggia tra la mâyâ e il nirvana, come fra due poli eterni, lo trovi già latente nei miti vedici. Il politeismo progressivo e flessibile della Grecia la quale adora i suoi Dei con la fede estetica d'un artista che li contempla raggianti nella natura, lo hai tutto in germe ne' miti omerici. Il sentimento dell'arcano e dell'infinito che senza disfare la coscienza, congelandola in una contemplazione inerte, la fortifica e la dilata nelle profonde correnti della vita universale, ti si fa presentire nei miti odinici. La grandiosa aridità del monoteismo semitico che si svolse più tardi e dopo non brevi intermittenze da una mitologia anteriore, era l'effetto di quel concepir nudo delle schiatte semitiche nel quale si costringeva il sentimento della natura in una forza astratta e impotente a

moltiplicarsi in forme organiche. Nella storia d'un mito v'è spesso la storia d'un popolo che vi si effigiò, senza saperlo, e vi depose il segreto della sua vita. Il valore di questi studi che paiono sì lontani da noi è molto più grande ed efficace di quel che si crede; qui si trovano i documenti più certi del fenomeno religioso che fu tanta parte dell'uomo; quì le prime vestigia dell'ideale risvegliato dal cervello nel breve mattino della sua giovinezza poetica.

CAPITOLO XII.

LE RELIGIONI

Gli Dei sen vanno, ci si grida per ogni parte, gli Dei sen vanno, e con essi tramonta un cielo impossibile; le vecchie fedi si velano sospirando la faccia per non contemplare quella caduta olimpica di moribondi, e in vece dell'anima supplicante che adora ti si fa d'innanzi la scienza che interroga. Non si crede più ma si studia; le religioni son fenomeni storici intorno ai quali, per ozio, si esercita la curiosità della critica.

Eppure lo studio delle religioni è forse la maggiore conquista del secolo decimonono. Si consideri il lavoro immenso di preparazione per giungere a questo punto, le resistenze del sentimento che s'è dovuto vincere a prezzo di sagrifici inauditi, la congiura di tutte le ignoranze, di tutti i pregiudizi che bisognava spezzare, e si vedrà che la vittoria non fu nè breve nè facile. Anzi può dirsi che non è piena ancora, giacchè le molte demenze

superstiti van distendendo le reti per ogni via della ragione, e ci fa d'uopo, benchè vittoriosi, guardarsi intorno per non isdrucciolarvi col piede. Lo avere sottratto le religioni a quel sovranaturale in cui si tenevano nascoste per tanti secoli, e squarciato il velo alla Dea che ci si piantava davanti e comandava il silenzio, l'aver discoverto un fatto della coscienza là dove s'annunciava una rivelazione del cielo, è, convien confessarlo, uno de' più grandi ardimenti della critica moderna, che non le sarà perdonato da tutti gli avversari del vero.

Da indi l'avversione mal dissimulata che incontrano gli studi religiosi presso coloro che si son fatti due criteri diversi della realtà, l'uno per la naturale l'altro per la sovrannaturale, quasi che ciò ch'è vero in un ordine di cose sia falso in un altro. Da ciò le calunnie cotidiane alle quali si fa segno la critica delle religioni, e gli schiamazzi ignobili delle sètte che si fan lecito di maledire quello che non comprendono, la perplessità dolorosa di non pochi spiriti onesti che si ritraggono sbigottiti dalle ricerche, per téma di naufragare nelle acque scettiche della scienza. Da ciò quella coverta ipocrisia che ci rode, quella vile impotenza a scuotersi dal collo i gioghi della menzogna, quella catena turpe che ci rimane fitta nei polsi e ci sega le vene dall'anima, facendone schiavi miseramente di dentro fra le ruine di tante tirannidi abbattute di fuori.

In Germania, in Inghilterra, in Francia, la critica delle religioni ha già dato frutti stupendi, in Italia si conosce appena da pochi. Il problema religioso ci sta sul capo come il masso di Tantalo, e noi leviamo gli sguardi sospettosi all'insù per paura che ci caschi addosso, ma non sappiamo rimoverlo[1]. Ciò avviene perchè si tenta il problema senza sapere veramente che sia. Se la critica comparata delle religioni fosse tra i più meno acerba di quello che, pur troppo, è, ragionerebbero con miglior senno, nè direbbero tante insipienze su questi studi che fanno l'onore della

[1] Se non ci affrettiamo a creare nell'Italia una coscienza nuova che la infuturi con tutti i progressi della scienza, resteremo, pur troppo, impotenti sul nascere. Ora, diciamolo aperto, la nostra è, in gran parte, una coscienza fossile; noi abitiamo in un mondo sepolto e ci vantiamo ancor vivi; non sappiamo slegarci dai vecchi simboli che la scienza ha già rifiutati per sempre, e presumiamo di edificare una nazione di liberi. E, pur dopo tante esperienze funeste, v'è uno stuolo di filosofi e di politici che del cattolicismo farebbero centro al nostro rinnovamento. Ei ci maledice ogni giorno come figliuoli di peccato, e a noi sembra d'essere diseredati dalla vita eterna se non ci stiam ginocchioni sotto la verga papale. Siamo deboli perchè ci manca il coraggio del vero, nè sappiamo affermarlo, propagarlo, difenderlo contro il Sillabo, com'egli afferma sempre con una logica astutamente audace i suoi dogmi. Guai se la scienza si ferma soltanto nell'intelletto e non si trasforma in una fiamma del sentimento; guai se ci fabbrichiamo una religione che perpetuamente congiuri contro la ragione! La nostra religione non dee trasferirsi fuor della vita ma generarsi nella vita e idealizzarla nel vero. Noi, genti latine, dopo tante rivoluzioni civili che abbiamo disseminate lungo la via dolorosa della storia, non siamo ancora giunti a quel concetto organico dello Stato al quale ar-

Germania. I nostri nemici sarebbero men forti, e il nostro rinnovamento morale non vagirebbe in culla, dubitando ancora di una qualche mano scellerata che lo strozzi in nome del cielo. Da noi abbondano filosofanti e politici che ignorano affatto gli studi recenti della critica religiosa; han sempre a sommo della bocca il cristianesimo e non sanno spiegarsene le origini umane.

Lo studio delle religioni è omai per sempre sottratto alle polemiche di setta e, divenuto uno studio scientifico, fa parte della critica storica. Per noi le religioni sono fenomeni governati da

rivarono omai le genti germaniche. Per noi lo Stato è una forza esterna che comprime gli individui in una centralità violenta e meccanica, non la somma di tutte le energie che si producono e si disvolgono in esso e per esso; crediamo che la libertà tanto più s'affermi negl'individui quanto meno si afferma nello Stato; e siamo così dissennati da reputarci più forti quando abbiamo indebolito l'organo per cui si deduce e si propaga a forza. Vorremmo che lo Stato moderno non affermasse la nuova coscienza in faccia alla coscienza fossile della Chiesa, e se l'osa talvolta, ci par quasi che usurpi diritti non suoi. Eppure affermandola egli esercita il più sacro de'suoi diritti senza del quale non sarebbe una forza educatrice ma un giogo dannoso. Lo Stato, come lo intendono le genti germaniche, è l'organo degli individui e, come tale, deve affermare la vita moderna, difenderla dagli attacchi scellerati di chi tenta disfarla; non mantenere l'antagonismo tra una religione infallibile ed una scienza progressiva, ma tôr via l'ostacolo d'ogni progresso civile; dee guerreggiare chi fa la guerra alla sua libertà, spezzare fieramente le tracotanze che si sollevano contro di lui, salvando con la forza, giacchè la forza è pur essa un diritto, le conquiste sociali da quel nemico impenitente che le assalta in nome di Dio. La nostra salute è qui tutta; guai se pigliamo altra via!

leggi; v'è una serie di strati nelle forme religiose che si attengono le une con altre, e la loro evoluzione non si comprende se non si investiga il contenuto diverso che prende secondo i tempi diversi. Nel mondo antico il contenuto e la forma si compenetrano insieme, e voi non potete staccarli senza distruggerli. Che di sopra alle religioni vi sia una religione più alta è concetto proprio ad uno stato recente del cervello, ma le religioni appariscono secondo che il clima storico è più o meno disposto a riceverle. V'è un clima che le genera ed un clima che le uccide; di là dall'epoca della pietra tu ne troveresti indarno un vestigio, come indarno ne troveresti se il clima storico si potesse misurare dal cervello di Laplace, di Humboldt, di Göthe[1].

La psicologia del fenomeno religioso è una delle più complesse; in nessuna parte meglio che in questa si mostra l'impotenza di quel dogmatismo che si gitta addosso ai problemi credendo di poterli afferrare per impeto di sorpresa. Ma la

[1] La prova che le religioni sono un fenomeno storico tu l'hai in questo ch'esse non sono possibili tranne in alcuni stati del cervello, di qua e di là dai quali spariscono. Un cervello idiota dell'età paleolitica non è ancora giunto ad una coscienza religiosa; un cervello di genio dell'età moderna la crea dentro se stesso senza riceverla dal di fuori. Nel primo il sovrannaturale non s'è ancora fatto, nel secondo s'è già disfatto. L'impossibilità del fenomeno religioso in un cervello nasce del pari o da nessuna esperienza degli organi o da troppa.

critica va loro d'intorno e cautamente ne interroga gli aspetti più reconditi; si trasferisce in quel mondo che, per quanto ci paia strano e impossibile, pure costituiva una realtà del sentimento. Non crede più al sovrannaturale perchè sa che anch'esso è un fatto psicologico; lo investiga, lo riproduce, e disfacendone la parte oggettiva lo colloca in quella coordinazione di cause e di effetti da cui si deduce la vita storica. Il fenomeno religioso ci par trascendente perchè noi conosciamo appena qualcuna delle attività multiformi del cervello, ed ha in sè qualcosa che ci sembra arrivare come da una profondità sconosciuta. Lo reputiamo spirato da una virtù sovrumana perchè misteriosamente pervade tutto l'uomo, tanto ch'ei non può sottrarsi a quella visione che gli siede ostinata d'innanzi e nella quale si trasforma e si esalta. Perciò non sapendo spiegarselo ei lo crede effetto o d'una spontaneità creatrice o d'una rivelazione divina.

Ma, se ben si guardi, non è nè l'uno nè l'altro; è l'effetto, pur esso, di un lavoro psicologico, e prima di manifestarsi in guisa di rivelazione, il cervello l'ha, per così dire, covato in una riflessione pertinace ed intensa; più quel fenomeno è recente e complesso e più partecipa dell'evoluzione antecedente che lo circoscrive nella forma storica in cui si rivela. Mal comprenderebbe le religioni chi le giudicasse portato spontaneo d'un sentimento individuale. V'è una embriogenia sto-

rica nelle religioni somigliante a quella delle forme organiche; e ciò che ci pare ispirazione solitaria d'un genio è l'effetto di molti secoli. Un genio religioso non somiglia di certo ad un genio scientifico; ei non discopre verità nuove ma rivela in se stesso lo stato latente delle coscienze[1]. L'ideale dell'evangelo non è quello del nirvana buddico, nè l'ideale dell'odinismo somiglia a quello dell'islamismo; l'epifania messianica è ben diversa dal crepuscolo degli Dei, l'euritmia olimpica dell'ellenismo è capovolta nella

[1] Emilio Bournouf (*La science des Religions*. Paris, 1872) s'immaginò di scoprire nelle religioni lo svolgimento simbolico d'una scienza nascosta e, ciò ch'è peggio, fa del cristianesimo una religione che tenga più del genio aryano che del semitico, tanto che l'elemento religioso e scientifico si risolvano finalmente in un contenuto stesso. È un'ipotesi che repugna all'evoluzione storica. La parte metafisica che si trova nel bramanismo, nel mazdeismo, nel politeismo, nel cristianesimo, appartiene ad uno stato molto recente della riflessione. Chi cercasse, come fa Emilio Burnouf, nella dottrina del Zerwane Akerene le sembianze originali del mazdeismo, o nella dottrina mezzo platonica mezzo ascetica degli alessandrini il politeismo, o nella metafisica bizantina il cristianesimo di Gesù, mancherebbe di senso storico. Certo nella evoluzione religiosa s'interpongono spesso gli elementi metafisici, ma questi accusano più la riflessione fabbricatrice di dogmi che l'ispirazione che crea il sentimento religioso. Anzi il dogma se da una parte organizza le religioni e le fa più salde alle resistenze, dall'altra, tenendole chiuse in una infallibilità rivelata, le disvia dalla corrente progressiva della ragione e ne affretta la decrepità moribonda.

battaglia ascetica del cristianesimo. Ciò prova che il fenomeno religioso non è accidentale ma che si concorda allo stato della società in cui si produce e dal quale non potete reciderlo. In quell'ideale dunque che vi par tanto uno ed intero c'è un prima ed un poi, s'è fatto, anch'esso, poco a poco, e voi vi siete fermati alla sua rivelazione individuale senza por mente alle cagioni che ne hanno determinata la forma storica.

Or come avviene che un fenomeno della coscienza si fa realtà sovrumana a coloro stessi che l'han generato dentro di sè? come un fatto dell'organismo si converte in una rivelazione di Dio?

Il secolo decimottavo, in molte parti sì frivolo, non sospettava nemmeno che nelle religioni si trovasse uno dei fenomeni più alti della psicologia umana. La critica moderna invece vi discoverse le pagine più antiche e più vere della nostra storia, e da questi fossili del sentimento rifece la vita drammatica d'un mondo sepolto; anzi potrebbesi dire che, se essa uccise gli Dei, risuscitò gli stati ideali corrispondenti a que' Dei, rivelando l'eterno controsenso dell'uomo che vi adorava la miglior parte di sè. La religione è una realtà psicologica che non potrebbe effettuarsi nel mondo moderno, ed appartiene ad uno stato del sentimento che noi abbiamo oltrepassato per sempre. Una quantità smisurata di lavoro scientifico insinuossi per tutte le vie del cervello, tanto che i centri nervosi son già convertiti in centri

dinamici che gli trasmettono assiduamente l'esperienze di molti secoli; ei va correggendo più sempre l'allucinazione che gli sedeva di dentro e sembrava concreata cogli organi. Ei ne tiene ancora relegato nel fondo uno scarso avanzo che si apre qualche volta la via, sprigionando le vecchie demenze. Ma quel tenace inganno psicologico che per lo innanzi dominava il cervello ora è finalmente domato. Le idee non escono come forme viventi piantate fuori di noi in un milluogo fantastico, ma traversano la filiera dell'analisi che le congela nell'astrazione; è quindi impossibile quello spostamento psicologico tanto frequente in uno stato in cui l'esperienza scientifica o mancava del tutto o non prevaleva nell'educazione dell'uomo.

Il mondo fisico colle sue leggi scettiche ci sta troppo nudamente d'innanzi per fabbricarsene un altro come ci piace. I grandi pensieri e i grandi sentimenti non ci trasferiscono fuori di noi, non ci esaltano in una ebbrezza fatua che si converte in una rivelazione di Dio. Il sovrannaturale si è per noi cangiato in un meccanismo di leggi cosmiche da cui non trapela nessun demiurgo improvviso che ne interrompa e ne guasti gli effetti. Ma quando l'allucinazione psicologica è piena e non mitigata da veruna esperienza, allora la vita crescendo sopra se stessa si fa più penetrante ed intensa, crea un tumulto di sentimenti che si aprono mille spiragli fuori di sè, raccendendo

nella coscienza una visione procellosa che la domina tanto da sopraffarla e da vincerla. Se c'è uno stato del sentimento opposto allo stato intellettuale moderno è a punto cotesto, e noi lo intendiamo a fatica tanto ne siam lontani. I rappresentanti d'un idea religiosa, Socrate, Çâkya-Mouni, Gesù, San Paolo, Maometto, Lutero, parteciparono, più o men tutti, di questa che io chiamo sovrintelligenza del cervello la quale costituisce la parte più profonda e più tragica della loro vita.

L'aver penetrato nel dramma psicologico che si nasconde nella coscienza religiosa, e discoverto sotto il velame delle leggende le grandi figure di questi uomini veramente divini, è una delle più recenti conquiste della critica moderna. L'originalità, tanto contrastata, del Rènan è quì, s'io non erro. Nessuno prima di lui aveva compreso che sotto la leggenda c'è una individualità psicologica da comprendere e far comprendere [1]. Che sapevamo noi di Gesù prima che il grande critico francese ci alzasse il lembo e ci mostrasse, almeno da

[1] D. Schenkel (*Das Characterbild Iesu.* Wiessbaden, 1873) ritentò dopo il Rènan una restaurazione del Gesù storico, ma è troppo meccanica; ti porge i lineamenti nascosti sotto la leggenda, non l'individualità vivente ed organica. Lo Schenkel non possiede quella intuizione divinatrice d'artista senza della quale non si comprende intera nè si riproduce la realtà storica. Per ciò, quantunque il suo cristianesimo sia largo e progressivo, non è uscito ancora dai gironi teologici. Vedine per prova le osservazioni che fa sulla recente opera dello Strauss, (Op. cit., pag. 9, seg.)

lungi, i profili di quella figura nazarena? che sapevamo noi di quel mondo ch'ei creò dentro se stesso e trasmise alle generazioni venture come un ideale che le consolasse nella vigilia affannosa dei sensi? Nell'idillio religioso di Galilea, risuscitato dal Rènan, c'è più verità storica che nelle tradizioni della leggenda. Lo Strauss disfece quel mondo ma non ha saputo rifarci l'uomo che vi si rifletteva come attraverso d'un prisma insidioso. Il suo Gesù è un'ombra egeliana che sornuota, per così dire, al proprio naufragio [1]; il Gesù del Rénan è vivente, drammatico e, in parte, anche vero. È un miracolo di divinazione sagace e fina quella figura che, pure intravveduta da lungi, commosse di tanto entusiasmo una età scettica come la nostra. Se alcuni aspetti ce ne rimangono oscuri [2], se c'è forse troppa modernità nei sentimenti che gli porge, se lo sdegno romantico del pensatore francese si comunicò non di rado all'anima del nazareno, se le congetture qualche volta son troppo ardite e poco probabili [3], però la atmosfera storica in cui visse noi la respiriamo con lui. Quel Gesù

[1] Ciò s'intende della prima *Vita di Gesù;* chè nella seconda lo Strauss si accostò meglio alla realtà storica.

[2] Ed. Scherer *Mélanges d'Histoire religieuse.* Paris, 1864, pag. 74, seg.) notò giustamente che l'Apocalissi messianica è connessa col Gesù ebraico.

[3] Il Renan quando pubblicò la sua *Vie de Iesus* credeva all'autenticità storica del quarto Evangelo. Più tardi abbandonò, almeno in parte, quell'opinione impossibile omai a sostenersi.

ci sta d'innanzi come fosse uno de' nostri a tanta distanza di secoli. anzi oserei dire che le parti moderne in cui s'è trasfigurato, lo avvicinano meglio al nostro sentire e forse, chi sa? lo compiono più che nol scemano storicamente.

Come intendereste voi due delle più grandi figure del mondo, Socrate e San Paolo, senza riprodurre il fenomeno religioso che le impresse entrambe, quantunque in un modo diverso, secondo ch'era diverso il politeismo del riformatore ateniese, e il fariseismo dell'alunno di Gamaliele[1].

In Socrate la religione prende la forma del demoniaco. Provatevi a ritrarmi Socrate senza quel δαιμόνιον che lo governa, e voi non avrete di lui

[1] Le grandi individualità di Socrate e di San Paolo non si comprendono fuor del fenomeno religioso che ne è parte dominante. In Socrate l'elemento religioso è tanto compenetrato col filosofico che, dividendoli, non lo si comprenderebbe che a mezzo. In San Paolo c'è tanta complessità di contrasti da parerti un enigma se tu non gli esamini in quel clima psicologico che gli ha generati. Per ben comprenderli ci vorrebbe un intelletto d'artista che riproducesse il dramma psicologico di quelle esistenze demoniache le quali ci paiono tanto bizzarre e son tanto divine. Mi ricordo ch'io fui sì ardito da provarmici fino da' miei anni più giovani, ma disperai ben tosto dell'opera, e più maturava i miei studi e più mi crescevano innanzi le difficoltà che nell'impeto d'una baldanza imprudente m'erano parse men dure. A me basti l'avere accennato come io intendo e come vorrei che s'intendesse il fenomeno religioso di quei due uomini. Troppo son conosciute le *Memorie* di Senofonte, i *Dialoghi* di Platone, le *Lettere* di San Paolo, perch'io debba, ogni tanto, giustificare la verità di quei tratti sui quali si fonda la psicologia religiosa di Socrate e di San Paolo.

che una parte, la meno vera e la meno drammatica. Non bisogna, come fanno alcuni scrittori a cui manca il senso storico, immaginarvi un simbolo furbo in cui si nascondesse la sua rivoluzione filosofica, nè una specie di presentimento psicologico che gli dischiudesse le parti più oscure della vita. Egli era veramente un uomo demoniaco a punto perchè pagano nel sangue; le intuizioni più profonde del suo spirito pigliavano quella forma che gli porgeva di per sè il politeismo. E secondo ch' egli ascendeva ad uno stato ideale più alto, quella rivelazione gli si faceva più intensa, gli sembrava una voce arcana che venisse di fuori, annunciandogli quell'ordine di eventi ch' erano per sempre sottratti all' investigare umano, e ch' egli chiamava a punto demoniaci poichè appartenevano soltanto agli Dei.

C' è dunque in Socrate un sentimento religioso che lo domina tutto e nel quale ei s' abbandona con quell' entusiasmo sereno che ti mostra una coscienza greca. Il suo misticismo non trasmoda in ebbrezze romantiche, eppure l' illusione demoniaca non è men forte; egli è là quell' uomo dalle sembianze petulanti d' un satiro che s' affacenda interrogando per tutte le vie, arguto, mordace, battagliero. Ma sotto all' ironia del sillogizzante batteva il petto di un martire, e l'occhio profondo da cui scintillava la beffa amabile dei simposi, ti si piantava innanzi con una terribilità tragica che abbatteva ogni spirito più sicuro; fra gli schia-

mazzi dell'agora e fra le tende guerriere, egli porgeva l'orecchio, vigile sempre, alla voce misteriosa del suo demone che lo ammoniva di dentro, e lo imprimeva tutto d'una eloquenza fascinatrice che frugava nell'intimo de' cuori, affannandoli di quel sacro spavento e di quella vergogna dolorosa che costringeva gli uomini o a sottrarsi da lui o a migliorare se stessi. È dunque la sua visione demoniaca nella quale s'inspira e si esalta che fa incomparabile il sofista ateniese; toglietela da lui e ve ne resta la parte filosofica ch'è certo men grande. L'originalità morale scaturisce più d'una volta da un controsenso. Un vero scientifico non solleva mai tanto alto l'uomo che lo discopre, quanto una illusione feconda che si propaga per gli organi e vi si fa realtà di sentimento.

In San Paolo c'è un mondo diverso da quello di Socrate ma non meno vivente. Se voi non comprendete per qual guisa ei trasformò in una rivelazione di Cristo le visioni del suo cervello, quella natura d'uomo stupenda e terribile rimarrà sempre un enigma, perchè non avrete il centro dinamico intorno al quale si aggruppino i contrasti della sua vita. Non parmi che il Rénan abbia compreso pienamente San Paolo, nè ben rivelata quella specie di poligonia psicologica che lo rende sì grande ne' suoi stessi contrasti. Ei fa troppa la distanza tra San Paolo e Gesù; colloca questo in una sommità ideale a cui forse non giunse, e quello in una delle più basse cime ch'ei tiene

con altri men grandi. Certo è ben ch'ei s'attiene a Gesù come a suo antecedente immediato, e che senza di lui San Paolo sarebbe stato impossibile; ciò non vuol dire che sia men grande e meno originale come figura storica, ma che lo è in diverso modo. Il suo Gesù, nota giustamente il Rénan, è un fantasma ch'egli ha prodotto dentro di sè. Ma è a punto da quel fantasma che uscì un cristianesimo nuovo; ei concepì Cristo in se stesso e lo partorì trasfigurato in una creazione nuova; ei crebbe gli organi al germe della « buona novella, » recidendo l'ostacolo che le impediva d'infuturarsi nel mondo umano. È un discepolo, se vuolsi, che compie il maestro ma, compiendolo in un ideale più vasto, lo fa tanto diverso dall'uomo storico che gli altri discepoli si ribellarono tutti al suo Gesù combattendo quell'evangelo che più non somigliava al verace.

Eppure il nazareno, come uscì trasformato dalla coscienza divinamente allucinata di San Paolo, era ben più vero che il messianico degli *Ebionim;* nè io conosco un fenomeno religioso più grande di San Paolo che crea il Gesù non ebraico ma umano nel quale respireranno più liberamente le migliori anime della terra. Il cristianesimo di San Paolo sovrastava di tanto alla reazione farisaica della chiesa nascente, che, a malgrado del passeggiero trionfo, si ecclissò presto e rimase sepolto per quindici secoli, aspettando che un altro stupendo apostata trovasse nella cella

romita d'un chiostro germanico la nuova via di Damasco, e risuscitando il Dio di San Paolo compiesse nel secolo decimosesto la rivoluzione cominciata nel primo.

Ma si noti che San Paolo non sarebbe stato sì grande storicamente se non fosse stato psicologicamente sì folle. L'affermazione del suo Gesù era l'affermazioue del proprio fantasma; e se quel fantasma non gli fosse nato in una visione procellosa di spirito, noi non avremmo il cristianesimo europeo, e probabilmente « la buona novella » si sarebbe impaludata in qualche setta giudaica senza potersi infuturare giammai. La critica moderna ci ha discoverto in S. Paolo una figura sì nuova che, pur dopo tanto intervallo di tempi diversi e dopo tante rivoluzioni intellettuali e sociali, ci scuote e ci affascina come qualcosa di terribile insieme e di sacro. C'è un vivente dramma in quella natura d'apostolo, uno di quei drammi profondi e vasti che domanderebbe il genio di Shakespeare. Il Renan ne vide alcuni aspetti, ma l'unità organica di quel carattere gli sfugge, ed è perciò ch'ei lo abbassa fin sotto al fantastico frate d'Assisi.

San Paolo ha certi aspetti che lo somigliano ad Ildebrando, a Calvino, a Lutero, a Pascal, ma ne ha certi altri che appartengono a lui solo. Imperioso, ardente, dialettico, possiede la sottilità del rabbino esercitato sui banchi della Sinagoga, e il fanatismo cupo e feroce ereditato da padri fa-

risei; l'impazienza del sentimento che scoppia con l'impeto di lava recente, e la tenacità della riflessione che si profonda nelle idee. Egli odia chi non consente alla sua fede, ma in quell'odio c'è qualcosa di acre e di doloroso che non gli dà pace. S'affretta d'attuffare nel sangue la religione novella che sorge dal sepolcro di un galileo sconosciuto e cospira coi primi uccisori, ma ritorna dal sangue agitato e sorpreso da una virtù che lo fruga. Rabbiosamente devoto al mosaismo, vagheggia dentro se stesso un ideale più alto al quale il mosaismo non giunge; vuole abbattere Cristo negli altri e se ne sente soggiogato egli stesso in una visione che l'opprime e lo esalta, lo turba e lo inebbria, lo uccide e lo risuscita. Ei la porta confitta in sè, testimonio vivente di quella battaglia arcana del Dio che lo vulnerò di insanabile piaga.

Certo la rivoluzione di quella coscienza è una delle parti più oscure a comprendersi; noi possiamo divinare il dramma sostenuto da lui prima di trasformarsi in apostolo, ma, pur così trasformata, la sua natura è sempre titanica e rude. Nel cristianesimo nuovo che egli annuncia si trasfonde con quell'impeto stesso che lo portava ad ispegnerlo in culla. Il suo genio battagliero si disfoga per altre vie, ma gli rugge sempre di dentro e sfolgora sempre. Sdegnoso di gioghi non conosce maestro fuori di quello spirito che gli ragiona nel cuore; affronta solo la guerra atroce

delle sétte congiurate a suo danno[1] e moltiplica gli sforzi secondo i pericoli; assalito da tutti non si ritira ma assalta a vicenda. Non dubita mai della sua visione; il Cristo che creò nella sua coscienza lo domina ed ei domina in lui e per lui. Non si piega a transazioni codarde ma custodisce intero fino alla morte il deposito che gli fu dato. Egli è folle di Dio, te lo dice ogni tanto, e si esalta nella demenza inebbriante dell'evangelo, fuori del quale non v'è che superbia della ragione impotente. Il mondo greco gli sfugge del tutto, non lo comprende nè lo poteva comprendere; la religione degli Dei olimpici sarebbe per lui un controsenso, ed in Atene non avrebbe di certo potuto discoprire nessun Dio nascosto, come gli fa dire, a torto, una leggenda composta più tardi.

Eppure questo gigante dell'evangelo si accusa di peccato; la voce della carne e del sangue lo contrista in mezzo ai trionfi, si curva supplicante nella polvere e manda sospiri ineffabili verso quel Dio che lo affatica nella via del sagrificio. Ben qualchevolta gli si schiude un'ora di paradiso, e la visione gli scende sul capo distillandogli in cuore la dolcezza di misteriose parole; ma scosso di subito da quella tanta ebbrezza si sente rimor-

[1] La leggenda ebionitica di Simon Mago è una caricatura di S. Paolo fabbricata dai giudei cristianeggianti del primo secolo (E. Zeller. *Vorträge und Abhandlungen,* T. II pag. 228.)

dere al petto l'antica piaga, ora salito agli splendori del terzo cielo, or condannato al flagello di Satana. Umile come lo schiavo in faccia al Dio che lo ha vinto, mantiene fieramente la sua indipendenza d'apostolo e maledice chiunque si levi contro di lei; si ribella al giogo degli uomini perchè si curva sotto il giogo di Dio. Tu lo vedi per ciò ardente di collera e commosso fino alle lagrime, silloggizzante e fantastico. Egli è tutto in quel suo stile spezzato, ineguale, contorto, per cui si riversa a sobbalzi la vita che gli ferve nel sentimento. Da indi quella teologia dura e disumana che pesò come una cappa di piombo sul destino dell'uomo; quell'agonia ch'ei sostiene come in un campo chiuso sotto la mano di Dio che lo atterra e lo suscita, lo salva e lo condanna, a somiglianza dell'argilla donde la mano dell'artefice può trarre un vaso d'ignominia od un vaso di gloria. Il Dio che gli apparve nella coscienza e lo cangiò da persecutore in apostolo, gli apparve come un potere formidabile e duro che schiaccia ogni volontà ribellante; ei ne provò dentro se stesso i colpi terribili e portò tutta la vita le cicatrici dolenti di quella piaga che gli fu impressa come segno del vinto. Per ciò non comprese nè poteva comprendere la redenzione se non in quel modo tragico nel quale gli si rivelò sulla via di Damasco, cioè come una forza che abbatte e che risuscita. Il Dio di San Paolo è sempre il Dio della sua visione; ei si sentì pieno di lui quel

giorno che giacque atterrato dalla sua mano fulminante; nel comprendersi infermo senza di lui ritrova l'onnipotenza che vince la vita e sforza la morte.

Ho voluto con questi esempi mostrare per che modo la critica moderna investiga il fatto religioso, e quanta parte di storia umana si trovi in quei fossili spenti d'un mondo tanto remoto dal nostro.

Ma la critica è pur giunta a discoprire quella che io direi interdipendenza storica delle religioni. In ciascuna religione, e nelle recenti più che nelle antiche, v'è come un sovrapposto di strati che accusano i tempi diversi dell'evoluzione; e quel sistema che pare uno ed organico, ti mostra, a somiglianza delle lingue e dei miti, un'agglomerazione meccanica di molte parti. Dal politeismo vedico all'alessandrino, dal mosaismo del deserto a quello della captività babilonica, dal mazdeismo di Zarathustra a quello degli Achemenidi e dei Sassanidi, dall'apocalissi messianica dell'evangelo al cristianesimo del concilio di Nicea, v'è un gruppo di relazioni nuove che si compenetrarono insieme. Quello che ad una analisi superficiale o preoccupata sembrava argomento d'origini divine, non è altro che l'effetto dell'evoluzione. Noi penetriamo nel laboratorio dei dogmi come in quello del fisico e del chimico; son fenomeni d'un contenuto diverso ma che si riproducono al modo stesso dei naturali. Il secolo decimonono

non crede più realtà sovranaturale ciò ch' ei riproduce con l' analisi storica. L' apologia di Pascal, di Guizot, di Gioberti, non ha più senso; ogni polemica si disfà come la tela di Penelope nelle mani della critica che interroga le forme diverse delle religioni, come le faune e le flore degli ipogei fossili.

Da questa rivoluzione di metodo si vede che le religioni son divenute impossibili in uno stato scientifico del cervello, giacchè si fondano tutte sul sovranaturale cioè sopra un concetto del mondo che la scienza distrusse per sempre. Il cristianesimo anch' esso assoggettato alla critica disvelò le sue origini; e se ci rimangono ancora alcune parti oscure, tuttavia conosciamo le leggi di quell' evoluzione per la quale si trasformò secondo gli stati diversi della coltura europea. Il cristianesimo, come forma storica, non può restaurarsi, e coloro che il fanno si travagliano senza pro in uno sforzo impossibile. La scienza è là colle sue scoperte, col suo nuovo concetto del mondo, co' suoi metodi; nè si lascerà facilmente ricondurre a quei limbi mezzo teologici mezzo metafisici, dai quali s' è tolta per sempre. Il mondo moderno non può quindi restaurare una forma di religione, sia pure la più alta di tutte. Fa d' uopo trovare un contenuto nuovo al sentimento religioso, nè può darcelo alcuna delle religioni recenti che sorvivono alla caduta delle antiche. Noi dobbiamo creare in noi stessi la re-

ligione, la quale è un fenomeno ben diverso dalle religioni.[1]

Nel mondo antico non c'erano che religioni storiche, nel mondo moderno non ci può essere che la religione, cioè uno stato del sentimento corrispondente allo stato scientifico della ragione il quale si trasformi e s'infuturi con essa. Quando si dice religione ci è d'uopo guardarsi da quella specie di miraggio fantastico che ne danno taluni i quali convertendo il cristianesimo in un rappresentante simbolico dell'assoluto che vi si incarna e vi si compie, ne costituiscono la religione eterna di là da cui non v'ha che frammenti di religioni più o meno caduche. Il cristianesimo dell'Hegel, dello Schleiermacher, del Bunsen, del Parcker, del Gioberti, dell'Arnold, dello Pfeiderer, dello Schwartz, del Biedermann, fra gli altri, non è che un simbolo dell'assoluto, la religione non solo terrestre ma cosmica, il culto eterno dello spirito conscio di sè.[2] Qualche apostolo tardo dell'egelianismo

[1] Paolo Janet (*Les Problèmes du XIX siècle.* Paris, 1872, pag. 496, seg.), propone di restaurare nell'Europa un « cristianisme naturel. » È un controsenso che non dice nulla, che non spiega nulla. Più arditamente e più giustamente il Vacherot (*La Religion,* Paris, 1869, pag. 402, seg.) ragiona sulla impossibilità d'una forma storica delle religioni, e quindi sull'impossibilità di quel cristianesimo naturale che vagheggia il suo collega eclettico.

[2] V. Gioberti, *Filosofia della Rivelazione.* Torino. A chi voglia un saggio di questa filosofia del cristianesimo giobertiano basterà, fra gli altri, questo luogo (Op. cit., pag. 76). « Non s'è finora intesa la grandezza del cristianesimo, come

defunto predica ancora fra noi un cristianesimo siffatto, che non è nè religione nè scienza ma una mistura adulterata d'entrambi. A certi egeliani manca, in gran parte, il senso storico, ignorano gli studi immensi che la critica moderna ha fatti in Germania sul cristianesimo, e credono di restaurarlo in mezzo di noi convertendolo in religione dell'assoluto. Se sapessero come s'è fatto storicamente, se ne avessero investigata l'embriogenia traverso le schiatte, le colture ed i tempi diversi, non guasterebbero tanto miseramente i problemi che toccano. Che religione è cotesta che voi predicate, o apostoli nuovi? Toglietene d'intorno la nebbia filosofica in cui vi piace d'avvolgerla, che vi rimane? voi fate della vostra scuola un cenacolo sul quale attendete, in guisa di falde allinguate di fiamma, il paracleto di un reden-

prima di Copernico non s'era intesa quella del mondo.... abbraccia tutti i mondi e tutte le epoche, universale nello spazio e nel tempo; per ciò appartiene anco agli stati futuri della terra, come appartiene a tutti gli stati presenti e futuri degli altri luoghi abitati..... L'estensione del cristianesimo è proporzionata a quella della mentalità e idealità sua. È l'Olimpo, l'Iperuranio, lo Sfero. È il conciliatore degli opposti, l'armonizzatore dialettico della natura. » Questo cristianesimo un po' cosmico un po' dialettico del Gioberti, tien molta affinità con quello dell'Hegel, in cui l'assoluto si matura e si compie. (Hegel, *Sämmtliche Werke,* T. XI, *Die absolute Religion.*) Il precursore di tutti fu l'Evangelo mezzo gnostico mezzo mistico di San Giovanni, che congelò l'idillio religioso di Galilea in un disegno preconcetto il quale discorda dai sinottici, e specialmente da quello di San Marco secondo gli studi più recenti sugli Evangeli.

tore panteista; ma siate egeliani e non chiamatevi cristiani. Quanto meglio e più logicamente di voi fece lo Strauss! Ei s'era pur fabbricato altre volte un Cristo impossibile, ma persuaso al fine di quell'inganno,[1] e ritempratosi nella realtà storica, vide che il cristianesimo non era la religione eterna dello spirito eterno ma una forma omai repugnante alla scienza; spezzò con mani animose il cerchio teologico e respirò più libero nell'infinito vivente, obbligando la Sfinge a saltare dalla rupe, donde insidiava per tanti secoli all'ignoranza dell'uomo.

[1] D. Strauss, *Essais d'Histoire religieuse et Mèlanges littéraires*. Paris, 1872. Vedine a pag. 149, seg., le osservazioni che fa sul divorzio completo della scienza moderna dalla teologia. E. Hartmann, *La Religion de l'avenir*. Paris, 1876. specialmente il capitolo III pag. 29 seg; ed il suo studio sul libro del Pfeiderer, *Religions philosophie auf Geschichtlicher Grundlage*. Berlin, 1878. (Revue Philosophique, Paris, 1879. Sept.)

CAPITOLO XIII.

LE EPOPEE

Il mondo epico fu scoperto di recente; ieri ancora si stava sepolto negli ipogei della storia, ma oggi lo conosciamo come se ci fosse contemporaneo. La critica moderna interrogò il fenomeno della « parola alata » che si scoccava di labbro in labbro dagli aedi indo-europei, e ne sorprese il segreto. Vero è ben che dopo gli studi immensi che si son fatti su questo argomento, ci rimangono ancora alcune parti inesplorate ed oscure; l'epopea è una catena spezzata dal tempo della quale ci mancano le anella di mezzo. Nondimeno la legge di questo fenomeno complesso s'è ritrovata, e con essa possiamo ristaurarne la storia; giacchè l'epopea non è più per noi un problema estetico ma storico, cioè uno di que' problemi che non si sarebbe potuto risolvere senza l'analisi comparata.

Che è l'epos?[1] come s'è fatto? è l'opera d'un poeta o d'un popolo? perchè non si rivela che nelle schiatte indo-europee? come s'è prodotto l'eroe? Omero è un aede ovvero una nebulosa costellata di aedi? e allora come si spiega l'unità del poema, dei tipi, dello stile?

La critica moderna ha risposto in gran parte a queste domande. Il fenomeno dell'epos è intimamente connesso col politeisme indo-europeo, anzi è concetto nel suo seno. Di tutte le religioni antiche il politeismo aryano è il più generativo, e potrebbesi dir veramente ch'ei solo sa generare. Il politeismo semitico non crea nulla, e questo difetto di virtù fecondatrice gli tolse la flessibilità delle forme viventi congelandolo nella grandiosa aridità del monoteismo. Per contrario nelle religioni arye v'è una gestazione assidua d'Iddii ed in ciascuno tu trovi, più o meno, anticipato l'eroe, il quale è una forma intermedia del Dio che discende e dell'uomo che ascende. Nell'eroe c'è il divino e l'umano compenetrati insieme per modo ch'ei partecipa dell'uno e dell'altro; salvocchè nella vita terrena il Dio si ritira e predomina l'uomo, e nella vita olimpica si ritira l'uomo e vi predomina il Dio. Fra gli Dei e gli eroi c'è un'affinità di natura che gli scambia tra loro, e

[1] Veramente sarebbe più giusto il vocabolo « epos » in vece di « epopea. » Ma si usano entrambi nel modo stesso; ed io, conformandomi all'uso, non voglio sottilizzare troppo sul loro senso diverso.

tu hai di sovente l'epifania divina dell'eroe. Per ciò il politeismo aryo conteneva in se stesso il germe dell'epopea.[1]

L'epopee del medio evo sarebbero state impossibili se non vi sorviveva l'eroe mitico del mondo pagano,[2] e non è certo il cristianesimo che le ha prodotte. Siegfrid, Roland, e probabilmente anche Arturo, appartengono all'antico ciclo dei miti solari trasfigurati, più o meno, dalla leggenda popolare. Il cristianesimo, di per sè, non avrebbe potuto creare un eroe epico, in quanto che il suo centro s'è spostato fuor della natura; il divino e l'umano son quindi due mondi sovrapposti l'un l'altro ma non armonicamente congiunti in una stessa vita. La natura divenuta impotente non ti

[1] G. Boissier, *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins*. Paris, 1874, T. I, pag. 129, seg. Il fenomeno dell'« apoteosi », come lo troviamo nel politeismo romano, non è, a dir proprio, l'epifania dell'eroe o del Dio, come nel politeismo ellenico, ma s'attiene specialmente alla religione dei « Mani, » riproduzione latina dei « Pitris » vedici. Nulla c'é quindi di epico nell'apoteosi romana perché nulla c'è di eroico.

[2] G. Paris (*Histoire poètique de Charlemagne*. Paris, 1865, pag. 331) attribuisce all'epopea francese del medio evo un valore speciale che la fa diversa dalle altre, perchè tiene un fondamento di storia, e quindi la parte mitica v'è più recente e sovrapposta per modo da poterla discernere. Ma le parti epiche dei poemi francesi non uscirono dalla storia, e le parti storiche non arrivarono mai all'epopea. Carlomagno, a mal grado delle leggende che gli si avvolsero intorno, non è un eroe epico. Il vero eroe di quel ciclo è Rolando il quale tien più del mitico che dello storico.

dà nulla senza la grazia, e l'effetto della grazia non è l'eroe ma il santo. Le tetre battaglie fra la carne e lo spirito, in cui s'è macerata per tanti secoli l'umanità, costituiscono una specie di epopea sonnambula che niente ha di comune con la virile e sana epopea del politeismo. L'eroe epico è concetto nel mito; staccatelo di là, gittatelo in un'atmosfera ascetica, ed ei vi perde le vene e i polsi. Indra, Heracles, Thunnar, si cangiano in eroi battaglieri che respirano nei flutti ardenti della vita, si esaltano inebbriati alla coppa spumante d'ambrosia; ciascuno si porta un Dio dentro l'eroe e l'umano si fa storia di avventure divine. Ora gli eroi generati da tali Iddii non somigliano certo ai romantici cavalieri del San Graal. [1] In quella misticità che sa di calvario languirebbero semispenti; il fulmine d'Indra si spezzerebbe, ad Heracles scapperebbe di mano la clava omicida, e il martello di Thunnar non darebbe più colpi. Da ciò si può vedere che l'epopea è un

[1] G. Gervinus, *Geschichte der Deutschen Dichtung.* Leipzig, T. I, pag. 592, seg. Vedine le osservazioni che fa sul Parzival. Ma l'ideale trascendente verso cui si distendeva l'attività vagabonda del cavaliere, spostandolo nel mondo ascetico, consumava l'eroe in un contemplante. La sua vita, con quel contrappeso che la tira sempre fuori di se stessa, non si converte in una battaglia epica ma in un'avventura fantasticamente lirica. Nel ciclo degli eroi del San Graal c'è quella sentimentalità vaga, quella tristezza languida, quella voluttà di rapimenti ascetici, che comunica un tono più lirico che epico alle loro avventure.

fenomeno specialmente pagano, giacchè s'e fatta, per così dire, di Dei e di eroi pagani.

Or come si produce in un popolo il sentimento epico e l'aede che lo manifesta nel canto? per qual modo i canti epici si concentrano nell'ideale che gli organizza nell'unità? Fino a che l'analisi si teneva ristretta all'epopee omeriche, a mal grado degli studi immensi che vi si fecero in Germania dal Wolf al Kirchhoff, non si usciva dall'ipotesi più o meno probabile. S'era ben discoverto un di là dall'*Iliade* e dall'*Odissea*, e ciò che pareva l'opera individuale d'un poeta si risolse in una serie d'antecedenti che l'han preparata. S'è giunti con l'analisi a quegli stati antichi dell'epopea greca verso di cui l'omerica non era che una forma recente; ma la legge storica dell'epos non s'era per anche trovata. Bisognava spostarne il centro, e per comprendere l'evoluzione greca cercarne l'evoluzione indo-europea. Come il geologo interroga gli strati diversi sui continenti e ricostruisce con essi la storia della terra, del pari il critico paragonando fra loro le diverse epopee dal *Râmâyana* alle *Eddas*, dall'*Iliade* ai *Niebelungen*, dal *Roland* al *Cid*, è pervenuto a scoprirne la legge storica che indarno si sarebbe trovata dall'analisi dei poemi omerici.

Per la critica moderna omai non vi ha più dubbio che l'epopea primitiva è una embriogenia storica le cui forme appartengono a tempi diversi; ben lungi dal mostrarsi un'opera individuale, vi

si discerne piuttosto il lavoro di molte generazioni e, come dice Laveleye, l'incubazione dei secoli.[1] La materia dell'epos, prima di agglomerarsi e comporsi nel suo stato recente, ondeggiò a modo di nebulosa un gran tempo intorno a se stessa; acquistò poco a poco i suoi centri organici, e nel loro esplicarsi ci si porge una disuguaglianza di gradi secondo i climi storici che l'hanno atteggiata in forme tanto diverse. Fra l'*Iliade* e l'*Odissea* c'è un intervallo di cinque secoli e forse più; per altrettanti continuossi il lavoro èpico dei *Niebelungen;* nè in meno di trecent'anni uscì dalle cantilene francesi del nono secolo la canzone del *Roland.* La leggenda che nei *Niebelungen* si fece organica ed una, rimase in uno stato di frammenti nelle *Eddas;* l'ispirazione epica che circola nei poemi omerici, si scorcia nel *Romancero* e nel *Cid.* L'esuberanza mitica che si disfogò nell'epopee del *Râmâyana* e del *Mâhâbarata,* s'impaluda nelle epopee monoritime del medio evo.

L'embriogenia successiva dell'epos che pareva tanto incredibile al tempo del Wolf, ci dimostra ch'ei si trasforma sempre e che gli stati più recenti sono più complessi perchè compendiano gli stati anteriori dell'evoluzione che si continua via via sino al compiuto organismo. Qui, s'io non erro,

[1] E. Laveleye, *Les Niebelungen.* Paris, 1861. Vedine l'Introduzione, pag. 79.

si fa manifesta una delle leggi più stupende della vita storica che risponde a quella discoverta dal Darwin nella vita fisica; giacchè gli studi più recenti sull'evoluzione epica ci rivelano una « selection » nelle forme che vi prevalgono e son destinate ad infuturarsi nell'arte. Non tutte le canzoni degli aedi riescono a convertirsi nell'epopea, ma nel tramutarsi che fanno nella gestazione di tanti secoli, rimangono quelle che si convengono meglio a ciò che v'ha di più efficace nel sentimento di tutti; le canzoni in cui un popolo non sente se stesso, son destinate a perire e periscono rifiutate dalla memoria di ciascuno.[1] La parola alata degli aedi è soggetta anch'essa alle leggi della vita e della morte, e probabilmente ogni canto che vive è il residuo di mille canti periti. Ed è giusto che sieno periti se discordavano dalla coscienza di tutti, giacchè di là si propaga la vita profonda nell'epos, di là si forma e si svolge la leggenda, di là si cova quell'ideale intorno a cui si concentra la moltitudine disseminata dei canti.

Ma come nascono le grandi correnti epiche che si mantengono vive per molti secoli nella coscienza d'un popolo? È questo un problema storico de' più difficili ch'io conosca, e pur oggi, dopo tanti studi che vi son fatti, non si saprebbe spiegarlo per

[1] Ch. Lassen, *Indische Alterthumskunde*. Leipzig, 1867, T. I, pag. 581.

ogni parte. S'è, come io dissi, discoverto nel mondo epico una specie di embriogenia; si sa che i suoi organi non sono apparsi in un punto ma che l'evoluzione fu lunga, le intermittenze frequenti, e l'esplicamento ineguale; tuttavia non si sa del pari il contenuto della coscienza creatrice dell'epos. Anche qui, parmi, s'è troppo concesso alla spontaneità e poco alla riflessione, s'è imaginato una virtù latente, continua, nelle arcane profondità di una nazione donde sarebbero usciti l'*Iliade*, l'*Odissea*, i *Niebelungen*. Lo Steinthal, fra gli altri, attribuisce l'ispirazione epica a questa spontaneità d'un popolo nella quale sparisce il poeta conscio di sè.[1] Nella gestazione feconda dell'epos, secondo il pensatore tedesco, non han parte veruna gli individui, anzi non c'è allora veramente nè ci può essere un'attitudine propria. Tutto v'è confuso nel genio del popolo, egli è il poeta unico, e gli aedi non sono che organi della sua voce. A dir meglio: son tutti allora, più o meno, aedi, l'uno succede all'altro e si trasmette il deposito comune. È il popolo che trasforma dentro di sè, in una specie di laboratorio, la materia epica, organizzandola in un'idea nuova e indipendente dalla leggenda stessa la quale si rimarrebbe slegata in rapsodie meccaniche, se l'idea non le convertisse in un contenuto universale ed organico. Non

[1] H. Steinthal, *Das Epos*. (*Zeitschrift für Völkerpsycologie*. Berlin, 1868, T. V, pag. 2, seg.)

v'ha dunque che un aede, il popolo; l'ispirazione epica nasce, si trasforma, decade e muore tutta con lui.

La teoria dello Steinthal nella quale in mezzo e molta nebbia metafisica c'è una divinazione profonda del vero, tien però molto d'ipotetico e lascia l'adito aperto alle ambiguità ed anche agli errori. Ei non ha, parmi, un concetto scientifico di questa spontaneità popolare che introduce, ogni tanto, nell'epos; non ci spiega in qual modo sia creatrice e debba manifestarsi fuori d'ogni individualità, anzi renda impossibile l'attività individuale; non ci spiega in qual modo un'idea, penetrata nella leggenda, di subito la trasformi e la innalzi ad un valore epico a cui non potevano arrivare, di per sè, le rapsodie popolari; nè si comprende che sia l'onnipotenza di tutti e l'impotenza di ciascuno. Lo Steinthal s'è fabbricato un concetto non giusto della spontaneità d'un popolo; ei crede che nel sovrabbondare della ispirazione epica l'attività dell'individuo si scemi o si estingua, mentre è a punto per mezzo degli individui che si manifesta e si compie; più cresce il lavoro di tutti e ciascuno ne partecipa meglio; anzi in quei periodi della gestazione epica di tanto è più forte e fecondo di quanto si sente consociato con gli altri. Se voi togliete l'opera degli aedi gittandola, per così dire, in quel laboratorio confuso della spontaneità popolare, voi fate con questo impossibile l'epopea. La spontaneità si manifesta

in una forma dell' arte, e l'arte, a qualunque epoca appartenga, non è mai l' effetto d' un istinto che sia più vigoroso secondo che scema la coltura d'un popolo. L' arte partecipa sempre della riflessione; l' istinto non avrebbe prodotto nemmeno un canto se non avesse trovato nell' individualità dell' aede l' organo della sua vita. Anzi chi investighi l' organismo psicologico dell'epopea vi troverà le testimonianze d' un lavoro profondo e continuo di riflessione che mostra l' opera di poeti individuali.[1]

Pigliate, fra gli altri, i poemi omerici che sono il capolavoro dell' epopea, e voi troverete, ogni tanto, i segni della riflessione ch' entra nei miti, trasforma gli Dei e gli eroi, e sposta i gruppi diversi della leggenda nel centro di un'idea nuova che crea quei caratteri stupendi in cui si rivela del pari la potenza drammatica dell'arte e la verità dell' analisi psicologica. C' è un abisso tra l' Achille della leggenda e l' Achille dell' Iliade. Forse quell' « ira, » intorno alla quale si svolse l' epopea omerica, fu suggerita dalla leggenda

[1] Ed. Kammer, *Die Einheit der Odyssee*. Leipzig, 1873, pag. 388, seg. Vedine le giuste osservazioni ch' ei fa su questo argomento. Ma la polemica v'è troppo fastidiosa e troppo severa contro uomini tanto eminenti come il Lachmann, lo Steinthal, il Kochly, l'Hennings, il Kirchhoff. Si può dissentire dalle loro opinioni ma, pur combattendoli, bisogna rispettarli. Tanto più che il problema dell' epopea non si risolve, per quanta erudizione vi si profonda, fino a che lo si circoscrive nel giro dell' *Iliade* e dell' *Odissea*.

stessa; ma la riflessione ispirata degli aedi la convertì poco a poco in un dramma psicologico dei più alti e de' più veri che l'arte abbia creati giammai. Dall'unità del tono che gli porgeva la leggenda, il poeta ha saputo trar fuori un gruppo d'armoniche per le quali l'eroe si tempera diversamente ad ogni vibrazione. L'« ira » achillea che forse in origine significava il sole allontanato nel fosco silenzio delle nubi, s'è cangiata in un mondo vivente. Non è un'idea astratta messa lì per dare al poema un simulacro d'unità che non conteneva in se stesso, ma è la vita profonda dell'eroe che tutta si manifesta in quell'ira. Vita complessa, ondeggiante, compenetrata di contrasti; v'è un idealità che si produce poco a poco da quella realtà procellosa di sentimento; e, ciò che a me sembra una intuizione di genio, a punto dallo sfogarsi pieno di quel sentimento che lo domina, il poeta deduce grado per grado l'evoluzione *cathartica*, per la quale l'eroe s'innalza ad un valore estetico. È l'ira che lo stacca da Agamennone, che lo tiene immobile sotto la tenda, che gli fa rifiutare la preghiera di Nestore, che lo risospinge sul campo e sfolgora minacciante dal vallo, che lo porta attraverso la strage ed il sangue, che gli suggerisce le strazio d'Ettore insepolto, che scoppia tra lo angoscie dell'estinto Patroclo e in mezzo alle lagrime che versa con Priamo. Eppure, se ben si guardi, in tutti questi momenti diversi si manifesta sempre

diversa. Se interroghi le vibrazioni prodotte ad ogni scossa del suo sentimento, vedrai che quell'ira si va cangiando, tanto che dalla brutalità feroce in cui prorompe nel dialogo con Agamennone, fino alla tristezza solenne in cui si risolve nel dialogo con Priamo, v'è una serie di forme intermedie per le quali poco a poco si prepara quella *catharsi* ultima in cui l'ira achillea si trasforma in un contenuto più vasto, e tu vedi non più le lagrime d'un uomo ma, se m'è lecito a dire, le lagrime delle cose.

Ora in questo esplicamento graduato della leggenda è impossibile non riconoscervi la traccia della riflessione. Quando lo Steinthal mi parla d'un'idea che scaturisce dalla coscienza d'un popolo, intorno alla quale s'aggruppano le parti dell'epos, ei non mi spiega nulla, perchè l'idea non viene nè può venire da nessuna attività nascosta ma dal cervello conscio d'un individuo che la esprime nel canto; sottraendone gl'individui si recidono i soli organi per i quali si manifesta e si compie. A che dunque si riduce la presunta spontaneità dell'epos? A questo che tra gli aedi ed il popolo v'è corrispondenza feconda e piena; ciò che qui si trova in uno stato latente, là si rivela in una forma d'arte. I canti degli aedi contengono in se stessi il sentimento di tutti; ma non vuol dire che tutti sieno anelli conserti d'una catena magnetica e che al vibrare dell'uno si risentano anche gli altri; di modo che ciascuno posseda lo spirito

creatore dell'epos, e possa continuarlo quando gli piaccia trasmettendolo come la lampada della vita nelle corse panatenee. Non vuol dire, come crede lo Steinthal, che l'epos sia un'azione istantanea insieme e perenne che viva a punto in quel pellegrinare che fa sulle labbra vocali d'un popolo.

L'epopea non è frutto della coscienza confusa di tutti ma del cervello ispirato di pochi; una gran parte di quella nazione che si presume abitata dalla Musa epica, è fuori non solo da ogni ispirazione d'arte ma pur da ogni coltura umana. Nei tempi omerici, come sempre, l'arte era più aristocratica che democratica; l'aede esprimeva certo quanto v'era di più alto nella coscienza nazionale, ma la coscienza nazionale è circoscritta più di quel che si crede. Non tutti vi partecipano, ed anche qui molti sono i chiamati e pochi gli eletti. Un popolo non saprebbe idealizzarsi nei canti, perchè l'ideale non si conquista se non attraverso le lunghe prove d'una riflessione matura, alle quali non tutti sono disposti. Ei non pensa se stesso; il pensiero è individuale, ed è dal pensiero che germoglia in tutti i tempi, benchè con forme diverse, l'ispirazione poetica. Oltre a ciò mi par falso che il periodo epico sia fuor d'ogni cultura. Altro è che la riflessione scientifica uccida ogni germe d'epopea, non potendoci più dare quelle forme d'Iddii e di eroi dalle quali s'ingenera, altro che l'epopea non abbia bisogno di nessuna coltura. I poemi omerici costituiscono il centro

di un grande svolgimento epico; v'è una storia di cicli epici di là come di qua dall' *Iliade* e dall' *Odissea*, ed accusano in se stessi un lungo lavoro di riflessione che trasformò poco a poco il fondo dei miti e delle leggende. Quell' ironia fina e leggiera che si libra intorno ai poemi omerici, tanto acutamente notata dal Welcker, ti mostra alcune fila scettiche già penetrate nella trama olimpica degli Dei; e quella specie di *humour*, serenamente bizzarro, spruzzolato da qualche aede di genio sulla leggenda di Hephesto, di Afrodite, di Ares, è segno di una coltura intellettuale che quasi rasenta la critica. Tanto più che per trasformare la leggenda fisica in un carattere così profondamente psicologico, com'è quello di Achille, si richiede una non breve esperienza umana. Nè può uscirne uno stile così vigoroso e plastico, come l'omerico, se non è prima elaborata la lingua e temperato con guise diverse lo strumento, perchè meglio risponda alle grandi armonie dell' epos.

Ma donde viene dunque quell' unità d'ispirazione mantenuta per tanti secoli, se non viene dalla coscienza del popolo che la crea propagandola nei canti? Come si spiega in tal caso una materia sì vasta che si concentra intorno ad un'idea, se non si ammette i demiurgo epico che l' abbia disposta a suo modo, distribuendone le parti secondo un disegno preconcetto? Se il poeta non può essere il popolo, se le rapsodie disgregate e meccaniche non possono compenetrarsi l' una nel-

l'altra e convertirsi, di per sè, in un poema organico ed uno, se la leggenda stessa non può generare l'unità, quando non si trasforma, chi è dunque che fa l'epopea? come si fa? dove si fa? È una domanda ben ardua, lo confesso; ma il problema è almeno disnebbiato da' falsi concetti, e noi possiamo interrogarlo più da vicino ed intenderlo meglio.

L'unità dell'epos è, s'io non erro, *la corrispondenza dinamica degli aedi nel centro mobile e progressivo della leggenda.* Difatti quando si parla di unità epica non conviene crederla individuale ed astratta,[1] che sarebbe impossibile in un lavoro che si continua per molti secoli, ma l'unità più vasta e feconda che si disvolge da un'embriogenia di forme le quali paiono indipendenti ma tutte fan parte della stessa evoluzione. Le forme diverse appartengono agli aedi ma nessuna di quelle forme è indipendente dalle altre, generandosi da una leggenda comune e segnando ciascuna un grado dell'evoluzione epica. Quindi gli aedi, quantunque lontani fra loro nel tempo, tuttavia partecipano, più o meno tutti, di quella idealità che si va facendo nel seno della leg-

[1] La maggior parte dei critici quando ti parla di unità, non intende che l'unità preconcetta ed isolata in se stessa, intorno alla quale s'aggruppano artificialmente le parti della materia epica. Non è più l'embriogenia storica dell'epopea, ma un'agglomerazione meccanica di frammenti per opera d'un demiurgo poetico.

genda, e che la trasmuta nel pieno organismo dell' epopea. La leggenda in ciò che non è una quantità fissa ed inerte che s' impaludi nella memoria, ma un centro mobile e virtualmente fecondo, produce e nutre l' ispirazione degli aedi che vivono di essa e per essa, creando tra di loro quella ch' io chiamo « corrispondenza dinamica » per la quale, pur attraverso le distanze dei tempi, si trasmettono la vita epica. Anzi, a dir proprio, la vita epica toglie via le distanze del tempo, fondendo insieme la cooperazione di tutti nell' unità dell' effetto. Se la leggenda non fosse trasmutabile idealmente, perchè priva di germi estetici, sarebbe impossibile il consociarsi degli aedi in un centro mobile. Ognuno porta l' epopea continuandola, e crea solo a patto di continuarla e di trasformarla fino al suo pieno esplicarsi; per ciò la vita poetica degli aedi è uno scambio perenne di attività creatrici; chi non lavora perisce, chi non crea muore. In quella corrispondenza dinamica che li raccoglie come costellati nell' unità profonda dell' epos, sorvivono soltanto i più forti cioè i più ricchi d' ispirazioni ideali in cui ciascuno depone la miglior parte di sè. Così che la comunione degli aedi è sempre operosa, benchè si faccia in tanto intervallo di tempi, e sieno sconosciuti l' un l' altro. Ei vivono insieme nell' ideale della leggenda ch' è il parto divino del loro genio a cui cooperarono tutti, superstite solo alle spente famiglie che l' anno creato.

Omero è cieco perchè una tenebra eterna si stende su quegli aedi senza nome che han fatta echeggiare nei loro canti la vita di un popolo. V'è qualcosa di solenne e di mesto nel destino di quegli aedi! Le canzoni animatrici di tanti Dei e di tanti eroi si sono perdute in un più vasto poema; a nessuno fu concesso di ascoltare il concento pieno di quella parola alata che prorompeva dalle corde agitate dell'arpa, in mezzo alle adunanze festive, o sotto le tende di guerra, o fra i simposi della pace! Chi eri tu, benedetto rapsodo, che là nelle stanze fantastiche dei Feaci cantavi con tanta piéta che Ulisse, coprendosi il volto, piangeva intenerito a' suoi casi? Non lo so. Eppure che giova il nome quando resta l'idea? Com'è bello, com'è dolce, rifiutare un atomo di esistenza caduca per divenire artefice dell'eterno divino!

CAPITOLO XIV.

IL ROMANTICISMO

Che è il romanticismo? A questa domanda non è così lieve la risposta, come potrebbe forse parere a chi lo crede un fatto accidentale, una ripetizione di quel vecchio problema sugli antichi e sui moderni nel quale s'affaticò senza frutto una critica battagliera. Ma, per chi ben guardi, il romanticismo è uno dei fatti più complessi della storia e, benchè con forme diverse, si manifesta non solo nelle letterature moderne ma pur nelle antiche. S'è creduto, e si crede ancora, che basti per essere moderno lo staccarsi dall'antico, s'è fatto del classicismo una categoria opposta al romanticismo. Di qui l'ambiguità strana che prendeva lo stesso fenomeno, giacchè se per alcuni era simbolo di libertà intellettuale, per altri era simbolo di reazione. Se da una parte il classicismo si malediva come complice d'ogni servaggio politico, dall'altra si restaurava come un sano ri-

fugio contro la misticità del medio evo. A dir breve: secondo gli uni bisognava slegarsi dall'antichità come da una cappa di piombo, secondo gli altri nell'antichità era la salute del mondo moderno.

Ma nessuno, ch'io sappia, in mezzo a quel disputare ostinato, si propose d'investigar criticamente la natura del romanticismo, le cagioni che lo producono, i modi per cui si manifesta; se sia un fenomeno accidentale o piuttosto l'effetto d'una legge storica inerente ad ogni letteratura e quindi anche alle classiche. Quando ciò si fosse fatto, non pochi errori si sarebbero tolti e non poche domande inutili rispiarmiate. A me pare che in nessun fenomeno meglio che in questo si discopra la gran legge dell'evoluzione storica; v'è l'evoluzione antica del romanticismo e v'è la moderna; non sono due fenomeni contrari ma due modi diversi dello stesso fenomeno.

Difatti nella vita storica si trova una specie di embriogenia successiva come nella fisiologica, e quindi v'è nelle grandi letterature una evoluzione di forme che corrisponde ai nuovi stati del cervello. Il promoversi delle energie intellettuali in una integrazione più vasta, costituisce quel fatto che si chiama, con vocabolo mal proprio, romanticismo. Da ciò si vede che daccanto alla forma che nasce c'è sempre la forma che muore, anzi, il più delle volte, quantunque morta, rimane come testimonianza del suo stato

antecedente. Ma non ha più un valore estetico, e chi l'usa, ostinandosi in mondo defunto, non ci potrà dar mai poesia vera; sarà forse, più o meno, elegante, armonioso, eclettico, ma non avrà la virtù creatrice e fresca di chi risuscita un mondo vivente; potrà forse ridarcene la sembianza postuma imbalsamata negli aromi della lingua, ma non vi farà circolare il sangue e l'anima d'un organismo nuovo.

Nelle letterature antiche noi ritroviamo la stessa evoluzione romantica che nelle moderne; ed è falsa, o per lo meno esagerata, la teoria del Gervinus che tiene il romanticismo come un fenomeno delle schiatte germaniche.[1] Certo è che là si sente in un modo diverso dal nostro, com'è diverso il concetto che s'e fatto del mondo. I Latini non hanno nello stesso grado l'intuizione che discopre le profondità lontane del pensiero, le visioni inebbrianti della natura, e quel concepire organico che idealizza il reale senza distruggerlo; ma ciò non vuol dire che il romanticismo sia lì tutto. V'è l'evoluzione germanica del romanticismo come v'è la latina, anzi quel fatto appartiene del pari all'antichità classica, giacchè pur essa ebbe le sue rivoluzioni intellettuali e sociali da cui si genera sempre una forma nuova nel sentimento, e quindi una forma nuova nell'arte.

[1] G. Gervinus, *Histoire du XIX siècle* (Trad. del Minssen). Paris, 1864, T. II, pag. 74, seg.

Se voi considerate l' evoluzione storica dell' ellenismo dai poemi omerici alle tragedie euripidee, troverete uno stato del sentimento in gran parte affine al moderno. Nell' *Alcesti*, nella *Medea*, nella *Fedra* di Euripide, quel sentimento vi predomina in guisa che quelle figure sembrano uscite di mano a Shakespeare od a Göthe. Nelle *Baccanti* le parti romantiche dell' ellenismo vi sono espresse con tutti i toni d' una lirica verso la quale i cori eschilei ti sembrerebbero antichi. La maggiore complessità drammatica dei caratteri, la finezza psicologica delle intuizioni, un contenuto ideale più umano che greco, e con questo un realismo nuovo di stile, fanno di Euripide il più romantico dei poeti antichi, il rappresentante vero di quel mondo ellenico che allora si trasformava per tutte le vie del pensiero e della coscienza. Lo stato intellettuale della società greca al tempo di Euripide non era più quello dei tempi omerici,[1] il ciclo degli Dei e degli eroi s' era disfatto per sempre fra le mani della riflessione filo-

[1] Bernhardy, *Grundriss der Griechische Litteratur*. Halle, 1867, T. II, pag. 378, seg. Th. Mommsen, *Römische Geschichte*. Berlin. 1861, T. I, pag. 907, seg. Welcker, *Griechische Götterlehre*. Göttingen. 1869, T. II, pag. 90, seg. E Havet, *Les origines du Christianisme*. Paris, 1872, T. I, pag. 94, seg. J. Denis, *Histoire des Theories et des Idèes morales dans l' Antiquitè*. Paris, 1856, T. I, pag. 32, seg. Ottofredo Muller nella sua *Geschichte der Griechisce Litteratur* (Breslau, 1814), non comprese il rinnovamento romantico del mondo euripideo, e fu troppo severo anzi ingiusto verso di lui.

sofica, e il concetto della natura, da Democrito ad Anassagora, divenuto più e più scientifico. Quel mondo di miti e di leggende che fu radice alla tragedia eschilea slargossi in un giro più vasto; il mondo umano si discopriva a mo' di continente che sorga da un abisso disseppellito, e dai fondi sociali sorgeva una potenza sconosciuta e terribile, l'oclocrazia, colle sue ribellioni torbide e procellose, le quali rivelano un bisogno non per anco maturo che si cerca una via. Tutto ciò preparava il romanticismo dell'arte euripidea, che la discostava di tanto dal mondo antico di quanto l'accostava al moderno.

Del pari nel rinnovamento intellettuale del mondo romano, dopo la conquista mediterranea e l'entratura della scienza ellenica, accanto alle forme dell'alessandrinismo classico, tu hai quelle che si potrebbero dir veramente romantiche di Lucrezio e di Catullo. Il contenuto di questi due grandi poeti è nuovo, com'era nuovo il sentimento che si svegliava negli spiriti più colti di Roma. Lucrezio divinò il concetto della natura come l'ha discoverto la scienza contemporanea, e vi si compenetrò con tanto entusiasmo che nessuno fra gli antichi, e fra i moderni nol pareggia che Göthe, per la profondità del sentimento lirico in quel poema immenso ch'ei componeva inebbriato di spavento sacro allo spettacolo delle cose pellegrinanti per l'infinito. E Catullo, pur fra le restaurazioni eleganti ma gelide delle forme alessan-

drine, ti dà la poesia più romantica del mondo antico in quelle odi fatte, direi quasi, con la fiamma che gli scoppia viva ed alata dal cuore, avvicendando estasi e martíri, dubbi e lagrime, abbattimenti tragici e rabbie satiriche. Nulla io conosco di più originale in tutte le letterature moderne se non l'intermezzo lirico dell'Heine.

Da ciò si vede che fra il classicismo e il romanticismo non v'è nè vi può essere antinomia. L'evoluzione moderna del romanticismo è diversa dall'antica, ma la legge del fenomeno è la stessa in entrambi; è legge organica inerente alla letteratura ellenica del pari che alla latina, alla germanica del pari che alla francese; che se non si manifesta in tutte egualmente, è perchè non ogni letteratura possiede il segreto dell'evoluzione storica in cui si trasforma e s'infutura. Il dramma romantico di Shakespeare, di Schiller, di Göthe è più complesso del dramma d'Eschilo, di Sofocle, di Euripide, giacchè il mondo che ritrae è senza misura più complesso del greco, cioè la realtà umana fuori dei cicli eroici e delle leggende locali che circoscrivono il dramma antico. Non è un centro fisso nel quale si costringe l'azione drammatica, ma un centro mobile e quindi virtualmente infinito. L'unità del dramma romantico è nei caratteri stessi che si dispiegano nella loro complessità psicologica; la direi un'idea dinamica che pervade tutte le parti del dramma senza fermarsi in nessuna, e della quale partecipi-

pano, più o men, tutte. L'azione c'è ma si moltiplica nel contrasto delle attività psicologiche, e crea l'individuo drammatico perchè lo porta dentro se stessa.

L'unità dunque del dramma moderno è spostata cioè si sviluppa nei caratteri stessi. Ciò non vuol dire che il dramma eschileo sia men vero dello shakespeariano; la vita del mondo greco c'era là tutta, come qua c'è la vita del mondo moderno. Ma l'evoluzione storica producendo un centro intellettuale più vasto, cangiò il contenuto e la forma del dramma.

Or come si spiega l'intermittenza romantica dal quindici in poi, e lo strano riapparire del medio evo ridivenuto poetico? come la doppia corrente di idee e di sentimenti che venne a confondersi nel romanticismo, facendolo tanto disforme dai primi concetti? qual'è la causa dell'evoluzione da una parte e della reazione dall'altra in un fenomeno stesso?

Nel doppio aspetto del romanticismo si rifletteva la vasta antinomia della società moderna uscita appena dalla rivoluzione francese che l'aveva scossa e rimescolata dal fondo. Nel suo grembo esausto coesistevano due mondi abbattuti e per ciò impotenti a dominar l'avvenire; il medio evo era tolto via per sempre dallo stato sociale e con esso gli ultimi avanzi del feodalismo. Come dunque risuscitarlo dopo tanta ruina? il mondo moderno non s'era potuto fondare in quella irre-

quietezza di spiriti offesi da tanti disastri; nel tetro deserto che si dischiudeva alle generazioni orfane e stanche, l'enigma della vita appariva più terribile che prima. Il presente era troppo doloroso perchè potessero riaffidarsi a lui; non aveano più fede nel proprio destino; si sbandavano svogliatamente per tutte le vie del pensiero e della coscienza, cercando un'oasi postuma in cui riposarsi ed illudersi ancora. Il medio evo riapparve in una specie di lontananza fantastica che, rimovendolo dalla realtà, lo trasfigurava in una patria ideale aperta da uno Iddio sconosciuto a tutti gli spiriti esausti.

D'altra parte l'esperienza d'una realtà scossa da tanti rivolgimenti venuti a fine sì miserando, concentrava in se stessi gli spiriti più alti che sdegnavano le misticità medievali, e, bestemmiando la vita, chiamarono il nulla sul loro capo con la virtù disperata di chi attende la liberazione dai gioghi sociali. Agitati, impazienti, ribelli, si compiacevano di snudare ferocemente le mille demenze umane; la loro ironia sinistra, amarissima, scoppiava di mezzo alle cose balestrate dall'eterno accidente; e spezzando più di una volta la maledetta catena che gli obbligava all'esistenza, sparirono via dagli uomini e da se stessi.

Un tale stato del sentimento che ondeggiava fra il mistico e lo scettico, come fra due poli, è uno stato romantico. Da indi le due scuole che lo rappresentano in diverso modo e con intendi-

menti diversi. La scuola mistica era una reazione contro le conquiste della scienza; il suo ideale si stava nel passato, e restaurando la fede del medio evo, credeva di ristorare la miglior parte della vita umana. Questa reazione romantica si fe' seguace e, pur troppo, anche complice delle disoneste usurpazioni del quindici, e di quella ignominia di gioghi aggravati sul collo dei popoli che avevano assaggiato la rivoluzione dell'ottantanove. La scuola scettica non fu così rea, anzi, se ben si noti, quella fierezza solitaria di spiriti offesi per la viltà del presente, fu sprone a magnanime cose. Certo è che lampi di sdegno usciti da petti scettici illuminarono la notte dolente della nostra servitù religiosa e politica. Ma chi dispera non crea; chi non ha fede nell'ideale lascia interrotta la sacra opera del pensiero ch'è la forma più alta e più vera della vita. La grande e feconda evoluzione romantica del mondo moderno non era qui; essa già cominciava a farsi, e si sarebbe fatta più presto senza quell'intermittenza mezzo mistica e mezzo scettica che la esagerò, sviandola in un torto concetto della realtà storica.

Gli ingegni più vigorosi che s'erano lasciati affascinare un istante rifiutarono presto quella falsa imagine di romanticismo nel quale s'impaludava la fantasia creatrice, e ritornarono ad un sentimento sano della natura come ce l'ha rivelata la scienza. Quell'idealità bastarda, quelle ribellioni querule alle leggi eterne dell'essere, quel pan-

teismo che affogava gli spiriti in una contemplazione inerte; tutto ciò costituiva l'episodio torbido d'una letteratura messasi a frugare nei cimiteri del medio evo, per cercarvi una scintilla di vita che la riscaldasse dal freddo di quel deserto scettico che attraversava in un'ora di sonno.

La relazione fra l'ellenismo della rinascenza e il romanticismo verace del secolo decimonono, è uno de' fenomeni più sconosciuti nella storia della letteratura europea. Eppure non si comprende per altro modo la nuova evoluzione romantica verso l'antica, e la continuità storica d'un fenomeno che sembra un portato accidentale e senza connessione veruna col classicismo.

Difatti l'antinomia presunta fra classicismo e romanticismo non tocca la vita organica dell'antichità e della modernità, quasi fossero due mondi opposti e repugnanti fra loro, ma le forme dell'antichità classica e della modernità romantica. L'ellenismo reciso dalla storia nella quale s'era fatto, e restaurato in un mondo tanto diverso dal suo non avrebbe potuto generare nulla di nuovo nel sentimento. La sua forma storica non si poteva trasferire fuori di lui, e la rinascenza sarebbe stata impossibile se non avesse riprodotto che le forme sepolte per sempre negli ipogei omerici. Ma la rinascenza fu ben altro che una sola restaurazione di forme, fu restaurazione di spirito. Era lì quel germe che la fecondò tanto da poter generare il mondo moderno. Ora lo spirito dell'antichità

greco-latina, rimasto in uno stato latente nell'intervallo medievale, ripenetrando nel mondo storico, non poteva ridestarvi che il sentimento della natura mortificato da tanti secoli sotto le visioni d'oltretomba; sentimento virile e sano, in cui si ritemprassero le attività macerate in quella chiusa atmosfera di ascetici. L'ellenismo risuscitato nel mondo moderno operò poco a poco una grande catharsi nel cervello, facendolo più disposto alle intuizioni creatrici della scienza e dell'arte. Il ritorno dell'ellenismo fu dunque il ritorno alla natura, non alla natura mitologica degli Dei, ma a quella perennemente feconda che da Eschilo a Lucrezio costituiva l'ideale estetico della vita.

Or fu a punto la rinascenza di questo ideale estetico nell'arte moderna che spostò, per così dire, i poli del romanticismo divolgendolo dal fantastico al reale, e da una misticità opaca ad un senso più sereno delle cose. Quindi si vede che nella evoluzione storica del romanticismo c'è una parte antica ed una parte moderna, c'è l'estetico della natura e l'infinito del pensiero, il mondo ellenico e il mondo germanico compenetrati in un sentimento nuovo. Nessuno fra i poeti moderni rivelò la catharsi romantica nell'arte meglio dell'Heine,[1] in quella sua *Nordsee*, ch'è, parmi, il

[1] T. Massarani, *Studi di Letteratura e d'Arte*. Firenze, 1873. Vedine lo studio sull'Heine, specialmente a pag. 230 seg. È lo studio migliore di quanti se ne scrissero sul poeta tedesco.

più bel poema lirico del secolo decimonono. Nessuna letteratura, forse nemmeno la greca, possiede un ciclo di odi tutte divine come quelle ispirate dal Baltico. Il poeta è là seduto sulla spiaggia del suo mare, profondo, misterioso, da cui gli si affaccia la visione fantastica d'un mondo sepolto. Ma quella visione se ancor lo affascina per un istante, pure nol vince perchè un alito sacro che vien dalla Grecia gli ricircola nelle vene commosse. Egli ha con sè l'eterno giovine che lo ridesta come da un sogno affannoso, i canti di Omero;

> Der Athem der Götter
> Und der leuchtende Menschenfrühling,
> Und der blühende Himmel von Hellas.

Que' Dei gli respirano dentro al suo cuor di poeta perchè gli ha trasformati nel suo sentimento; è un cielo estetico che gli esce tutto raggiante di giovinezza dalle nebbie profonde del suo cielo romantico. Là nel suo mare depone il peso d'un'esistenza torbida e falsa, lo spettro del medio evo s'attuffa giù nell'abisso e gli scompare dagli occhi; ed ei saluta il mattino dello spirito col grido dei diecimila greci che salutarono le sponde patrie sospirate a lungo in un paese straniero.

Nel compenetrarsi del sentimento ellenico col germanico l'arte moderna s'infuturava in un contenuto più alto; usciva per sempre dall'artificioso e dall'astratto e rientrava in quel realismo nuovo che non è nè classico nè romantico, ma vero ed

umano.[1] Nello Schiller, nel Göthe, nel Manzoni tu trovi più che negli altri poeti moderni il senso del reale storico non intorbidato da' sovrapposti fantastici; nel *Guglielmo Tell* e nel *Wallenstein*, nel *Faust* e nell' *Hermann* e *Dorothea*, nei *Promessi Sposi*, il mondo storico si converte in un mondo ideale tanto organico che indarno vi discerneresti il confine dove l'uno comincia e l'altro finisce; non v'è alcun vestigio di quel simbolismo ideale che domina nelle tragedie dell'Alfieri e nei drammi del Byron e di Victor Ugo. Se non hanno la fantasia smisurata e la profondità dell'intuizioni animatrici dello Shakespeare, discoversero aspetti nuovi della realtà psicologica; se il loro genio è meno spontaneo ed immediato, la loro riflessione è più vasta e più matura. Nulla v'è in essi che accusi l'impazienza agitata che scinde l'unità del creare, e ti dà spesso il frammento invece dell' individuo poetico. Concedo che in alcuni drammi dello Schiller, nel *Werther* e nel secondo *Faust* del Göthe, nell'*Adelchi* e nel *Carmagnola* del Manzoni, l'ideale non sia incorporato per anco nella matéria. C'è troppo sentimento lirico, e l'individualità del poeta traspare da' suoi personaggi. Ma nei *Promessi Sposi* non hai nessun simbolismo fantastico, nessuna preoccupazione romantica, nessuna contraddizione fra

[1] P. Villari (*Saggi*, Firenze, 1878, pag. 211, seg.) ragiona con molta finezza d'analisi sul moderno realismo dell' arte.

l'ideale e il reale nelle figure; tutto è vivente come nella natura, benchè quel mondo appartenga al poeta. La critica non cerca più in là, e ben poco la tocca se la politica vi sia troppo nascosta e la religione troppo rassegnata. Se trova un effetto vivente che la scuota e l'affascini, non si cura del resto, ed abbandona ai pregiudizi di setta l'astiosa polemica che fruga in un capolavoro, per sorprendervi il pro ed il contro d'un evangelo politico a cui si fa serva.

L'arte è infinita, come la natura e lo spirito, e spazia liberamente serena sulle sommità benedette dell'ideale. Non portiamovi il fumo delle nostre battaglie; lasciamola stare in quella sua sfera uranica donde si move per una via di splendori arcani che approdano assai di rado alle pupille dell'uomo. Domandiamole che si riveli più spesso fra noi ed illumini le ombre della terra orfana da gran tempo; che ci scuota da quella sonnolenza vile che soffoca nella carne la scintilla di Dio, e ci raccolga intorno al suo culto eterno; che ci dischiuda un po' di spiraglio verso i suoi cieli vergini, e risusciti nei petti esausti di questa generazione di scettici la virtù di riprodurla e di trasmetterla nell'avvenire.

CAPITOLO XV.

LA MORALE

La critica moderna introducendo nel cervello un concetto scientifico del mondo v'introdusse del pari un concetto etico che meglio rispondesse al nuovo stato della ragione.

La vostra scienza è immorale, ci si grida da ogni parte, le leggi ch'ella discopre nella natura e nella storia son leggi scettiche; la coscienza, per voi, è un gruppo di fenomeni che si trasmutano l'un l'altro e passano via, come fiammelle caduche, per le correnti meccaniche della materia. A che dunque il dovere? a che il sagrificio? a che la vita? anzi voi non potete costituirci una legge che domini il senso, corregga le volontà vacillanti, e crei qualchecosa di eterno nell'uomo. Avete relegato Dio fra i miti del sentimento, cancellata dalla natura e dalla storia ogni finalità di provvidenza; non vi rimane che sottrar l'uomo all'imperativo molesto dell'etica, abbandonarlo al

volubile accidente, o costringerlo sotto il giogo d'una fatalità che strozza ogni iniziativa di spirito conscio di se. Ecco a che vil fine cascarono le grandi conquiste della scienza moderna! Ciò solo, se altro non vi fosse, basterebbe a detestarla per sempre. Una scienza che non si fonda sulla religione è una sciagura per la ragione, un pericolo immenso per la società disfrenata ad ogni vento di cupidigie che non tarderanno a svegliarsi dal loro letargo, ed attizzeranno le fiamme dell'odio lungamente compresso, seminando la morte per tutte le vie della vita.

Accuse impotenti e stolte. La scienza che interroga il vero e disnebbia gl'intelletti dai falsi concetti delle cose, non distrugge il senso morale ma lo restaura in un contenuto più alto; ne cangia le forme storiche ma ne rinnovella l'idea; lo distacca da ogni origine trascendente per convertirlo in un valore umano. La morale costituisce un mondo da sè, nè dipende da nessun demiurgo che la riveli; essa si va facendo poco a poco nel cervello e si trasmuta continuamente secondo i climi ed i tempi diversi. Ha le sue leggi, come qualunque altro fenomeno; nè le cerca fuor della vita ma nelle relazioni stesse in cui si moltiplica la vita.

Le religioni non potrebbero darle un'origine trascendente che non hanno giacchè, pur esse, si formano nella storia. Chi sposta la morale di fuor dalla coscienza chiedendone le norme più salde

alla religione, non s' accorge che la religione stessa da cui dipenderebbe è un fenomeno storico per la scienza che non conosce il sovrannaturale, e quindi la domanda e la risposta si riferirebbero alla medesima voce che echeggerebbe, come voce di Dio, dai laberinti del proprio cervello.

La scienza moderna che cancellò le specie stabili nel giro della natura, le cancella omai tutte dal giro della storia; e la morale che fino a quì costituiva una specie stabile della coscienza s' è trasformata in fenomeno, ed appartiene a quella gran legge dell' evoluzione che governa l' universo.

L' immutabilità, la trascendenza, l' assolutezza, che ci si porgevano fino a ieri come caratteri dell' idea morale, non potrebbero più sostenersi davanti alla scienza moderna che ne cangiò profondamente il criterio. Gl' *intuizionisti*, come si chiamano, cioè filosofi che suppongono l' idea morale concreata nella coscienza, porterebbero nella storia lo stesso criterio che Cuvier portava, or fa mezzo secolo, nello studio della biologia. Que' concetti etici che si credono una rivelazione compiuta fin dalle origini ed appariscono alla loro ragione come un testo organico già fatto, non sono che le forme più recenti dell' evoluzione storica; prima di arrivare a quello stato più alto dello spirito l' uomo attraversò un' esperienza lunga e dolorosa dei secoli, e ciò che pare concreato alla ragione è il residuo di tanti concetti che l' hanno preparato, e disparirono dalla coscienza per far luogo ad altri

meglio disposti al clima storico del cervello. L'intuizionismo è un grande inganno d'ottica psicologica la quale concentra in un punto l'esperienza di tutto il passato.

Se dunque la morale è un fenomeno che si genera nell'esperienza storica, non rivelazione di una volontà creatrice od intuizione d'un idea trascendente ai fenomeni stessi, non ci resta che di comprenderla come una rivelazione organica del cervello che promove e moltiplica le proprie energie. È questo appunto il grande concetto che la critica moderna s'è fatto della morale e che rampolla da tutti i criteri delle scienze biologiche.[1]

Il libro sulla *Morale dei Positivisti* del professore Roberto Ardigò, basterebbe a provare che anche in Italia l'ingegno scientifico è già maturo agli ardui problemi dell'etica. L'Ardigò ci dimostra in quel libro l'embriogenia storica delle « idealità sociali, » con un acume sì vigoroso, che leggendolo si disfanno uno per uno i sofismi dei teologi e dei filosofi, e ci si ferma nell'intelletto l'evidenza piena del vero.

Mi sia concesso, dopo di lui, di esaminare un po' addentro in questa embriogenia storica delle idealità sociali in cui e per cui si organizzano le relazioni dei diritti e dei doveri. Si vedrà per qual

[1] H. Spencer. *The Data of Ethics.* London 1879. Vedine specialmente i capitoli V, VI, VII, VIII, sull'evoluzione fisica, fisiologica, psicologica, e sociologica della morale.

modo la critica moderna non solo distrugge il senso morale, ma lo riedifica nel cervello promovendolo in forme più alte e più vere.

La connessione delle leggi storiche colle fisiche è una scoperta certa, ed io ne ho ragionato nei primi capitoli del libro. Ora siccome i fatti morali appartengono alla storia, non si potrebbe investigarne le origini se non congiungendoli colla natura. Se voi distaccate i fenomeni del vostro cervello da tutte ciò che gli ha preparati nell'esperienza del tempo, non li comprenderete giammai. Quanto rechiamo in noi stessi non è l'effetto istantaneo d'una volontà che stia di per se producendo senza concorso di altre cagioni i suoi atti, ma è un lavoro arduo, lunghissimo della natura che vi si trasformò nei centri nervosi, creandovi un gruppo di idee che prima si stavano, per così dire, latenti ed impresse virtualmente negli organi.

La natura, innanzi di approdare ad uno stato ideale di se stessa nel nostro cervello, attraversa quei gruppi di moti in cui predomina la necessità meccanica delle sue leggi; ma quei gruppi spostandosi continuamente fra di loro e moltiplicandone le relazioni, ascendono ad un contenuto più vasto, creando fenomeni nuovi in cui si manifesta la vita eterna dell'essere. Tra il moto ed il senso, se gl'investighi nel loro stato recente, v'è un abisso, ed in una idea maturata nei centri nervosi non ritrovi alcun vestigio di quei moti meccanici per cui s'è fatta nell'esperienza storica

del cervello. Tra un gruppo di sentimenti ed un gruppo di moti non puoi discoprire nessuna affinità, quando li cercassi divisi da quelle preparazioni organiche di fuor dalle quali non sarebbero nati.

Eppure nella sensazione che si scocca dagli organi, c'è una storia immensa che ti sbigottisce ad interrogarne le origini. La natura co' suoi gruppi di moti, entrata una volta nei centri nervosi del cervello, vi si converte in sensazione; e lì, in quel concorporarsi che fa negli organi, comincia tutto l'avvenire della psiche umana. La sensazione, ricevuta appena dal cervello, vi si ferma tenacemente segnata, vi si ripete, vi si moltiplica in mille guise echeggiandovi per tutti i meandri. È divenuta omai una forza efficace che, trasmettendosi nel cervello e perdurandovi, si converte in un valore più alto dell'essere; non sorvola in un punto sulla coscienza, come ala fuggitiva d'augello che attraversi uno stagno, ma si profonda nella sua costituzione organica nè può distaccarsene in eterno. Ciò ch'ella vi lascia di se, non iscompare ma vi rimane immortalmente fecondo tanto che il cervello, dopo la sensazione, non è più quel di prima nè può ritornarvi. Nelle vibrazioni delle sue cellule s'è risvegliata una potenza conscia dell'essere, da cui poco a poco si educheranno le grandi idealità sociali nell'uomo.

Ora l'evoluzione è appunto l'esperienza che l'essere fa di se stesso nella totalità dello spazio

e del tempo, spostando i suoi gruppi meccanici in forme sempre più complesse e più vere; promovendo idee nuove dalle sensazioni, cangiando le idee in forze effettrici della convivenza umana. Gli organi dello spirito si sviluppano poco a poco a somiglianza di quelli del corpo, e le idealità umane si manifestano in quel clima storico che il cervello produce in se stesso come un *centro mobile* in cui si raccoglie l'esperienza di tutti i cervelli. Per tal guisa le idealità morali sono l'effetto dell'evoluzione storica che le crea nel cervello promovendone le forze ad uno stato più alto.

Qual è il fondamento scientifico dell'evoluzione? non altro che la persistenza dell'essere in quei gruppi di moti per i quali si manifesta, in quei gruppi di forze che si producono dai moti, e in quei gruppi di idee che si dischiudono dalle forze. Per ciò l'idea, come la intende la scienza moderna, non è fuor dai fenomeni ma costituisce la feconda virtualità dei fenomeni stessi. Le forme storiche sono l'effetto d'una esperienza più lunga e più profonda in cui concorsero tutte le forze della natura che, arrivata a quel punto, vi si specchia come nell'idea di se stessa e vi si fa vera.

Della sensazione rude e confusa donde incomincia la vita degli organi, a quelle idealità sociali in cui si matura il cervello moderno, c'è sempre continuità dell'essere, e si potrebbe dire che nella natura v'è un'idea latente, a somiglianza di quei raggi di sole che dormono negli ipogei

fossili dal carbone, aspettando la mano che li scarceri convertendoli in forza.

Le forme etiche sono le più alte della natura, ed ella non potrebbe approdarvi se non contenesse quella ch' io chiamai polarità ideale che sposta assiduamente le relazioni dei moti fino a che il moto si converte in senso ed il senso in idea. È lo spettacolo divino, inebbriante, sacro della natura che ascende ad una forma più vera di se stessa. Per ciò le idealità morali non sono l' effetto istantaneo d' una volontà che le crea nella coscienza, ma dell' evoluzione cosmica stessa che le apparecchia da lontano maturandole e compiendole nel cervello. Distaccandole da lei non hanno nè possono avere un fondamento scientifico; anzi prodotte dall' esperienza e convertite in energìe degli organi, si trasmettono per legge di eredità cogli organi stessi nella psiche umana; più si moltiplica l' esperienza storica e più cresce il valore dei centri nervosi che se ne fanno veicoli.

Ciascheduno dunque si porta segnate nel cervello quelle idee morali che ci paiono rivelazioni di Dio, mentre sono l' effetto recente dell' evoluzione che le produsse e dell' eredità che le trasmette e le mantiene negli organi.

Ora la necessità, l' universalità, la razionalità di queste idee morali che l' evoluzione creò nel cervello, ne costituiscono appunto la legge alla quale nessuno dee ribellarsi, se non vuol disfare in se stesso l' esperienza concorde di tutti.

Sono idee necessarie come effetto dell'evoluzione che le determina in noi, di fuor dalle quali la psiche umana sarebbe impossibile. Questa che io direi feconda necessità dell'esperienza in cui e per cui si organizzano le relazioni dei diritti e dei doveri sociali, non esce da una ragione trascendente la qual si riveli a guisa d'imperativo che domini l'uomo aggiogandolo ad un decreto impervio, ma dal fatto stesso del suo generarsi nel cervello; giacchè la coscienza è appunto uno stato più alto della natura e quindi partecipa alle sue leggi eterne, nè può mostrarsi altrimenti da quello che è. Una morale fuor dalla legge ed una legge che non sia l'effetto dell'evoluzione fisica e storica ma d'una volontà individuale, è un controsenso.

Sono idee universali come l'effetto di tutta l'esperienza del tempo che le prepara in noi, e per ciò compendiano in se stesse la psiche umana. Ed anche quì l'universalità non esce da un criterio esterno alle idee ma da ciò che le idee sono omai giunte a quello stato per l'evoluzione stessa che le trasformò dai primi concreti, comunicandovi quel valore che non avrebbero avuto senza di lei. La natura crea i massimi per mezzo dei minimi, come ben dice l'Ardigò, ma quei minimi, entrati una volta a far parte dei massimi, vi disvestono la loro individualità acquistandovi il valore del tutto. Dalle sensazioni che rappresentano i primi concreti delle cose alle idealità pro-

dotte omai nel cervello moderno, s'è fatto un grande lavoro nei centri nervosi; l'esperienza divenne più vasta e più intima, l'eredità, trasmettendo cogli organi le nuove potenze, ne moltiplica il valore, finchè quelle idee, compendiando l'esperienza del tempo, ci si mostrano e sono appunto universali.

Sono idee razionali giacchè rappresentano le parti più vere dell'uomo concordandolo alle cose, e da questa corrispondenza dell'individuo col tutto di cui è parte organica, deriva l'efficacia sociale che portano in se stesse; il diritto di ognuno a parteciparvi, il dovere di obbedirvi e di mantenerle come un viatico sacro della convivenza umana. Ma recano del pari in se stesse la propria nemesi, in quanto che nessuno può ribellarvisi senza provare gli effetti di quella ribellione stolta; sarebbe come un frammento divelto dall'organismo sociale, dannerebbe se stesso alla impotenza dannosa e colpevole.

Che è dunque la morale per noi? non altro che l'*evoluzione delle energie ideali ereditate dall'esperienza organica, e moltiplicate dal lavoro di tutti i cervelli nel centro continuamente mobile della storia*[1].

[1] Una intuizione profonda dell'etica si trova in Aristotele che la riponeva nell'*energia ideale*, (Eth. Nic. L. 1. c. 13.) « ψυκῆς ἐνεργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν »; ma vi manca il concetto di evoluzione nell'energia stessa. Ei ben vide l'equivalenza della morale coll'edonica epicurea; (Eth.

Da ciò si vede che il fondamento dell'etica è nella natura stessa, anzi non è che la natura nello sue parti più alte e più vere. La scienza discopre nelle sue leggi la ragione delle idealità sociali, e quindi una morale virilmente sana qual si conviene ad intelletti sani. Più l'uomo matura e compie ne' suoi organi le sante energie dell'ideale e più in lui cresce il valore dell'essere che vi dischiude le sue gioie serene. Anche quì la scienza moderna restaura, compiendolo in un contenuto più vasto, il gran concetto dell'edonica epicurea, come dimostrai in un capitolo del mio *Epicuro*. « Nella natura v'è un'ascensione perenne verso l'ideale; secondo ch'ella ascende si trasfigura dai primi concetti, e va pellegrinando dal moto al senso e dal senso all'idea;.... approdando allo spirito la natura si disveste delle sue parti dolorose, le sue potenze si fanno più docili, più leggere e, direi quasi, più alate a quell'ideale che portano nel proprio grembo; non più come resistenza tenace che stanca e consuma gli organi in una battaglia impotente, ma come spontaneità piena che li feconda in una coscienza estetica. Allorchè gli abiti morali sono arrivati a quel punto, la natura vi crea una virtù dilettosa per la quale s'annunzia

Nic. L. X. c. 7.) « ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ . . . . ἔχειντε ἡδονὴν οἰκείαν, αὐτή δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν. »; ma non approfondì quel grande concetto.

contenta della propria conquista. L'edonica epicurea quindi è un modo dell'etica; non sottrae dall'uomo la coscienza ma la intende altrimenti dalle scuole ascetiche; restaura nell'uomo la natura stessa la quale, arrivata ad una forma più idealmente vera di se, raggia, se mi è lecito dire, per tutti gli organi, e vi si move senza sforzo a somiglianza d'ape che si mette nel fiore e ne ritorna ad insaporarne le celle.....

Epicuro non domandò, come Empedocle e Platone, alla morte la purificazione dell'uomo, non frugò nei cimiteri ascetici d'oltretomba per iscoprirvi il germe d'una rinascita; la sua morale è la gioia educatrice delle coscienze, la gioia del maturarsi dilatandosi in un ideale che non è fuori di noi ma dentro di noi; la gioia dell'essere che dissuggella le sue potenze migliori e le moltiplica in una eredità di salute. L'edonica è una intuizione profonda della vita, e ne manifesta le parti sane ed eterne. Più l'uomo cresce sopra se stesso ed acquista energie nuove di spirito, e più castiga la viltà tumultuante degli istinti disonesti, creando negli organi una virtù che li fa veicoli del divino. Solo allora la coscienza estetica dell'uomo partorisce i diletti olimpici di quella pace che lo corona nella sacra epoptea dei redenti nel bene[1]. »

[1] *Epicuro e l'Epicureismo*, Firenze, 1877, pag. 108. L'Edonica contiene in se stessa e promove le energie creatrici dello spirito; anzi non è altro che l'effetto di quelle energie

Compresa a tal modo l'edonica non è un fatto individuale, isolato, immobile dell'egoismo che si concentra in se stesso, ma l'effetto delle attività ideali per cui l'uomo si organizza e si compie nell'associazione concorde di tutti. L'egoismo perdendovi le sue parti anguste, si dislarga nelle idealità sociali, convertendosi in sacrificio sereno ch'è la forma più bella dell'edonica stessa, la quale promovendo nel cervello le migliori energie dello spirito e moltiplicandone gli effetti, le rifeconda in una virtù redentrice della natura creandovi la libertà umana che fuori di lei sarebbe impossibile.

stesse maturate in uno stato più alto del cervello. Bisogna però che non si cristalizzi nell'atarassia subiettiva ma si dislarghi e si fecondi nell'associazione sociale facendone una forza educatrice. Qualcheduno può dirmi: voi esagerate la dottrina epicurea ch'è ben altra dall'edonica moderna, come l'atomo epicureo è ben altro dall'atomo della chimica contemporanea. Risponderei che le dottrine dell'antichità non è mestieri intenderle come specie stabili dell'intelletto, ma come organismi storici che si trasformano e si compiono in forme più alte a guisa di tutti gli organismi. Un'idea non sarebbe veramente feconda se non si rinnovasse ad ogni stagione del tempo in quell'integrazione più vasta che la continua e la infutura nella storia. L'atomo epicureo non è lo stesso di quel che ci dà la chimica; ei s'è trasformato dai primi concetti, e si trasformerà sempre secondo che la scienza moltiplicherà i suoi stromenti d'analisi; ma non è men vero che l'atomismo è una grande intuizione scientifica della scuola epicurea. Del pari l'edonica è una profonda intuizione della vita, basta comprenderla, correggerla, e compierla colla dottrina dell'evoluzione. Altro è dunque esagerare un'idea altro è integrarne le parti latenti.

La « volontà morale » di cui ragionò con tanta eloquenza il Guyau in un libro recente [1], od è un mito fantastico che non mi dice nulla e non mi spiega nulla, od è l' effetto dell' evoluzione storica che me la creò nel cervello. Certo è che l' ideale costituisce un altro mondo, come ben dice il Guyau, ma non è forse l' evoluzione che lo risveglia e lo illumina in noi? l' entusiasmo che ne germoglia è forse meno efficace e meno vero perchè mi vien maturato dalle più alte energie dell' essere che vi si manifesta e vi si corona? Appunto per ciò che la fede ch' io porto in me non è un accidente ma un prodotto del tempo, secondo lo Spencer [2], può partorirmi il sagrificio ben meglio della presunta « volontà morale » che comincia e finisce in me solo e non dipende che da me solo.

A voi piace un ideale vivente che prorompa da tutto l' uomo, lo esalti sopra se stesso, e lo purifichi dalle ombre della carne [3]. Ma qual ideale più vivente di quello che ci si tramanda dalla esperienza storica? non vi piace la gestazione lunga e faticosa dei secoli che vi conformi alle leggi dell' essere, producendovi, come nota lo Spinoza, i pensieri eterni; vagheggiate un ideale che balzi in un punto dalla vostra volontà, come Pallas

[1] M. Guyau. « *La Morale Anglaise contemporaine* ». Paris. 1879. pag. 395. seg.

[2] H. Spencer *First Principles*. London 1862 pag. 123.

[3] M. Guyau. *La Morale Anglaise contemporaine* p. 376 seg., pag. 398 seg., pag. 467 seg.

Athena dal capo di Zeus; un ideale che non si faccia aspettare alle impazienze stolte di chi lo interroga; volete spezzare per sola virtù di pensiero il consenso di mille secoli accumulati nel vostro cervello; credete di dominar l'universo come v'aggrada, dicendogli: io voglio che tu sia: perchè egli sia a somigliauza vostra! Ma non v'accorgete del dissidio implacabile che si pianterebbe, in quel caso, fra la natura e la volontà, fra le leggi dell'essere e l'accidente senza legge? Oh! chi vi dice che la natura si proponga di stillarvi nel cervello alcune goccie fuggitive di piacere e nulla più? se fosse vero sarebbe scarso l'effetto di tanto affaticarsi nel tempo, ed ella ci si rivelerebbe come una ironia di se stessa. Ma la natura fa ben altro. Ella vi dischiude l'infinito vivente, creandovi l'epoptea redentrice dell'ideale in cui si trasfigura come in un paradiso di spirito. Ora che fa questa volontà morale che può fabbricare in se stessa, non si sa come nè donde, una natura più alta e più vera? o è fuor dalla natura ed è impotente, od è nella natura e non può esserne indipendente; molto meno può dominarla e correggerla.

Forse, voi soggiungete, nella natura dorme un non so che di divino ch'ella si adopera di rivelare a' suoi devoti; forse ella geme fra le doglie misteriose del parto. Non ve lo nego. Ma, in quel caso, dove se ne va la volontà morale che stia di per se come una forza che sormonta la natura? non si

spiega tutto ciò coll'evoluzione? anzi questa idealità della natura che si produce attraverso l'esperienza ed i dolori del tempo, non è l'effetto necessario dell'evoluzione stessa? se l'ideale si sottraesse del tutto alla gran legge di causalità che governa i fenomeni, facendone un mondo a parte, il mondo della libertà, si ritornerebbe, con altre forme, al Kant, e la libertà non sarebbe vera che nell'idea di se stessa. Ed io m'accordo col Kant, purchè s'intenda che quell'idea organica non è un accidente nella natura ma la sua evoluzione stessa che la rivela in forme sempre migliori, preparando un avvenire umano men torbido del passato, in cui gli spiriti più repugnanti non saranno disfatti dalla fatalità della vittoria, ma ristorati anch'essi nella redenzione di tutti.

CAPITOLO XVI.

L' EDUCAZIONE

L'educazione dell'uomo moderno è un problema dal quale dipende l'efficacia delle sue conquiste intellettuali e morali. Anche quì la salute non ci può venire che dalla scienza, e guai a noi se non ci affrettiamo a ristorare negli animi dilombati da tanti secoli di gineceo medievale la virtù redentrice del vero.

Io considero pien di spavento lo stato miserando a cui ci ha condotti un falso concetto della natura, l'energie dissipate nelle scuole ascetiche, il giogo d'ignoranza che s'aggrava sul collo dei nostri volghi attriti dalla miseria e sitibondi di vendetta. Sotto di noi mugghia confusamente l'odio compresso delle belve umane che aspettano indarno la parola della vita. Eppure chi non edifica sulla scienza edifica sulla sabbia, e se non prepariamo una famiglia nuova di cervelli fortificati nel vero, periremo con disonore nella battaglia dell'esistenza. Un popolo risorto ieri che porta ancora

profonde le cicatrici del servaggio patito, dee più d'ogni altro lavorare ad un'educazione che corrisponda al suo tempo; dee ritemperarsi in quella circolazione di idee nelle quali si organizza il cervello moderno.

Or che vuol dire l'educazione d'un cervello moderno se non quel modo con cui si sviluppano l'energie acquistate dall'evoluzione e che si stanno virtualmente segnate negli organi, moltiplicate dall'esperienza e trasmesse dall'eredità cogli organi stessi? Educazione efficace e sana non è possibile se ciò che si crea nell'uomo non si concorda a ciò ch'è nella natura. Ma la natura che ciascuno dee risuscitare in se stesso traendone le virtù più idealmente vere, non è la natura che si manifesta fuori di noi ma qual s'è fatta in noi dall'evoluzione storica.

La natura qual si rappresenta nel nostro cervello non è che un immenso simbolo, come dice l'Helmohltz; il fenomeno cioè quella parte di lei che si trasforma nei centri nervosi, non è soltanto la somma delle vibrazioni meccaniche della materia, ma pure l'effetto dell'esperienza che dischiude in quei centri nuovi gruppi più vasti, convertendone gli organi in veicoli di pensiero. Ora nel cervello s'è già trasmessa una grande eredità ideale, quasi gestazione del tempo che ne maturò l'energie creatrici; vi muore il fantastico e vi cresce a dismisura il scientifico; per ciò l'educazione non si può fare altrimenti che traendone

fuori non ciò chè caduco ma ciò ch'è fecondo, non ciò che si disforma dalla natura ma ciò che vi corrisponde; non si dee sforzare a ritroso l'evoluzione ma secondarla promovendone i germi recenti. Ora non è che la scienza la quale edificando nel vero gl'intelletti gli accordi colla natura e si fortifichi nelle sue leggi; La natura, come la discopre la scienza, è un testo organico che non è fatto ma si fa sempre; e si fa appunto nell'uomo convertendosi nell'idea di se stessa; ma in un'idea organica, concreta, feconda di attività multiformi. Ciò che dalla natura non approda al cervello e non vi si riflette nei centri nervosi, non è pensiero, o almeno è pensiero inconscio che giace nelle arcane profondità degli atomi. Ma ciò che v'entra e si trasforma nell'incubazione del tempo storico, non è più la natura co' suoi gruppi meccanici bensì l'esperienza ideale della natura stessa, cioè la storia che n'è la forma più vera a cui giunse traverso l'evoluzione cosmica.

Provatevi a distaccare la natura dalla storia in un cervello moderno educato dalla scienza, e vi riescirà impossibile. Quindi un'educazione che si proponga, a somiglianza del secolo decimo ottavo, di ricondurci alla natura come antinomia della storia [1], vagheggiando uno stato idillico senza idealità sociali, e presuma di rifare l'uomo rifacendolo a ri-

[1] H. Taine. *Les Origines de la France contemporaine.* Paris. T. I. pag. 352. seg.

troso dell' esperienza dei secoli, sarebbe un' educazione inefficace e falsa[1]. L' *Emilio* del Rousseau è un uomo impossibile, e nessuna eternità ci darebbe l' educazione piena e concorde del suo cervello divelto dall' associazione sociale, e non esercitato in quel clima storico in cui e per cui si trasmette l' eredità della vita. Eppure anch' oggi, in tanta luce di scoperte biologiche, si ripete, pur troppo, l' utopia dannosa del filosofo ginevrino, e si crede di ritornare alla natura disconoscendone le leggi storiche[2].

Educherete voi sforzando il cervello a ritorcersi in quei stati che l' evoluzione oltrepassò per

[1] Kuno Fischer. *Die Selbstbekenntnisse Schillers.* Leipzig, 1868. pag. 11 seg.

[2] Gino Capponi (*Frammento sull' Educazione.* Firenze, T. I.) ragionò anch' esso sull' educazione impossibile dell' *Emilio;* ma non comprese le ragioni di quell' impossibilità; e tu cerchi indarno in quel *Frammento* un concetto scientifico. « L' azione intensa ed assidua dell' uomo sull' uomo », come la intendeva il Rousseau, è appunto l' effetto dell' antagonismo fra l' uomo della storia e l' uomo della natura, l' uno corrotto l' altro sano, l' uno falso e l' altro vero. Non è all' uomo quale s' è fatto nella storia ma all' uomo qual esce di mano alla natura che Gian Giacomo concede l' efficacia educatrice. Non mi maraviglio se il Capponi credeva che l' educazione vera si facesse da se, abbandonando l' uomo alla natura, e che meno se ne discorresse e più s' avvalorasse (§ 56). Ei « poco estimava quelle dottrine che non investono tutto l' uomo e che, inabili a contenerlo, sono impotenti a sorreggerlo, non che a spingerlo efficacemente per una via di salute » (§ 62). Ma la sua era appunto una di quelle dottrine impotenti, ei domandava alla religione ciò che non dà nè può dare che la scienza.

sempre? credete voi che il cervello sia un fenomeno isolato, individuale, circoscritto in un punto del tempo, e che qualunque inesperto lo tratti e ritratti come gli piace? credete voi che non porti segnate nè suoi organi l'esperienze di tanti mondi sepolti, e non v'eccheggi la voce di mille secoli? Il cervello moderno compendia gli stati dell'evoluzione storica che l'ha fatto qual'è, ed ei ne reca in se stesso le testimonianze superstiti. La legge d'eredità che ne trasmise le idee acquistate e fermate negli organi, non ve le trasmise in un punto, ma vincendo resistenze lunghe e tenaci tanto che spesso ne arrestano gli effetti e ne contrastano la vittoria.

Sono appunto le forme imperfette che l'uomo attraversò nella sua storia mortificate dal predominio delle forme migliori e più efficaci, le quali, non di rado, si risollevano dal loro letargo, intorbidando le correnti nervose per cui si propaga la vita moderna.

Ora un'educazione che non comprende lo stato recente al quale è giunto l'uomo, nulla potrebbe edificare di saldo e si condannerebbe all'impotenza, il più grande castigo che tocchi a colui che si divida dalla esperienza dei secoli, invece di continuarla in se stesso promovendone le attività ricevute. Per ciò un'educazione che non corrisponda alla natura qual'è oggi nel cervello, è un controsenso giacchè sforzerebbe l'evoluzione storica a ritorcersi contro le proprie leggi.

Il clima in cui cresce e si feconda il cervello moderno non è che la scienza. V'è una somma di scoperte omai consentite dalla ragione che cangiarono il concetto del mondo, e costituiscono una forza immensa fuor dalla quale non v'è salute. La natura colle sue leggi eterne s'è omai rivelata qual'è, e se l'avvenire non ci prepara qualche ecclisse intellettuale che ne cancelli dal registro dei vivi, dominerà tutta in noi. Educhiamovi dunque la natura, ma la natura qual ce la dà la evoluzione storica, cioè trasformata nelle sue parti più idealmente vere.

La scienza che nel medio evo era nulla, per noi è tutto; noi non domandiamo la redenzione a nessun simbolo, a nessuna chiesa; son organi spenti che hanno perduta omai la loro efficacia nel mondo moderno. Il vero non ci viene che dalla scienza e noi vogliamo edificare nel vero e concordarvi tutto l'uomo, intelletto e sentimento, giacchè la scienza, rivelando i pensieri della natura, non disfà il sentimento ma lo rinnova e lo dilata, spirandovi le fiamme dell'entusiasmo devoto.

Ma l'educazione scientifica dell'Italia contemporanea, pur troppo, non è ancora fatta[1]. Per ciò gli studi vi sono disordinati e scarsi, i caratteri fiacchi ed incerti, la probità intellettuale scono-

[1] Sull'educazione scientifica ragionarono acutamente e liberamente il Prof. A. Angiulli (*La Pedagogia, lo Stato e la famiglia* v. pag. 21 seg.) ed il Prof. F. De Dominicis (*La Pedagogia e il Darwinismo*).

sciuta, il coraggio del vero dai più condannato, il genio inventivo compresso dalla mediocrità dominante. Le nostre scuole che dovrebbero darci i pentatli dello spirito son divenute ginecei da trastullo.[1]

O sciagurati alunni del medio evo superstite, ipocriti di mente e di cuore, ipocriti nelle parole, ipocriti nella vita; voi detestate la scienza pur onorandola con lodi coperte; voi ne distillate alcune gocce paurosamente nell' uomo, a ciò non

[1] Chiunque sia che con falso nome di libertà sottrae allo Stato l'educazione, prepara un avvenire ben triste alla scuola moderna. Lo Stato rappresenta la somma delle attività sociali che vi si concordano come in un organismo vivente; la libertà dell' educazione fuori di lui e contro di lui non la domandano che gli sciocchi o gli ipocriti, quasi che ciascuno potesse educare come gli piace e non secondo le leggi dell' evoluzione storica. Per me combatterò sempre la libertà di disfare il lavoro dell' esperienza, di ritorcere l' evoluzione a rovescio, di cominciare tutto da se. Che vuol dire libertà d' insegnamento? Forse libertà di tenere insegnando quel metodo che si vuole? ciò è assurdo. Il metodo è un portato della scienza, e se non corrisponde alle cose è inefficace; non costituisce una libertà vuota di contenuto ma una eredità scientifica di energie maturate nel vero. Ed è appunto a questa grande eredità di salute che si vorrebbero sottrarre le intelligenze inesperte, abbandonandole alla propria libertà, cioè alla propria impotenza. Credete voi di moltiplicare le attività individuali diminuendone le sociali? credete voi che se il clima storico è onnipotente la vostra iniziativa si scemi? Ma l' onnipotenza di tutti, se pur vi si giungesse, crescerebbe le attività particolari di ciascuno invece di mortificarle e di spegnerle. Io temo che ci si metta per una via falsa e dannosa, promovendo una libertà senza contenuto scientifico e senza congiunture collo Stato in cui e per cui si organizza e si compie.

lo punga l'audace irrequietezza del vero, non apra gli occhi risvegliati e comprenda le leggi della natura. Tra la scuola moderna e la scienza moderna si mantiene quel divorzio infausto che ci malefica gli studi, e ci fa scherno delle nazioni più adulte e più libere. Si dee rifare tutto dentro di noi giacchè tutto v'è disfatto. Il vecchio ideale caduto omai dalla ragione non basta più, fa d'uopo rieducarne un altro che rampolli dalle cose, e non sia più morbo romantico di contemplanti ma vigore operoso di cervelli sani.

INDICE

	DATE DUE		